
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

JOURNAL ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME XVII

JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL DE MÉMOIRES

ET DE NOTICES

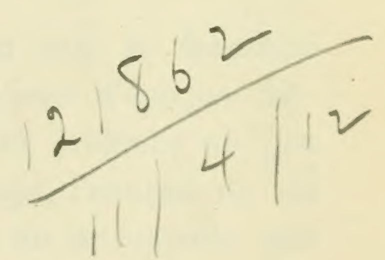
RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME XVII





PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCXI

5

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER-FÉVRIER 1911.

LES HYKSÔS
ET
LA RESTAURATION NATIONALE
DANS LA TRADITION ÉGYPTIENNE ET DANS L'HISTOIRE,

PAR

M. R. WEILL.

(SUITE ET FIN.)

CHAPITRE II.

LA ROYAUTÉ DES APOPI ET LES ASIATIQUES EN ÉGYPTE.

Tournons maintenant notre attention vers le deuxième terme du problème que posent les traditions d'époque thébaine extraites précédemment et mises en évidence un peu plus haut (Section II, introduction) : *Apopi*, l'ennemi du roi de Thèbes dans l'une des deux histoires; on se rappelle que dans l'autre histoire, l'ennemi est un étranger asiatique. Qu'est-ce qu'*Apopi*, quelle était sa royauté, quelles relations peut-il avoir eues tant avec les Asiatiques qu'avec Ahmès, Tiouâ ou leurs prédécesseurs?

On connaît les monuments de trois *Apopi* certains, dont les noms solaires sont *Aknenre*, *Aousirre* et *Nibkhopesh*(?)*re*; les

deux premiers au moins sont nettement apparentés par la forme de ces noms solaires, mais on ne sait comment les ranger l'un par rapport à l'autre. Nous allons les examiner successivement.

AKNENRE APOPI.

Il usurpe, à Tanis, les deux statues colossales d'un certain roi *Smenkhkare Mirmashaou*, antérieur à lui par conséquent et nommé par le papyrus de Turin; l'inscription usurpatrice, gravée sur l'épaule droite, de très négligente façon, est à lire[1] :

« Le roi *Aknenre Apopi*, aimé de Sit. » C'est le même Aknenre, à ce qu'on suppose, qui voulut éterniser son nom sur

[1] La première statue, que nous désignerons par A, fut découverte par Burton, et ses inscriptions publiées par lui, *Excerpta hierogl.*, pl. XL, 1 (Smenkhkare), 7 (Aknenre), puis notées par Lepsius, *L. D.*, III, 259 *c* (Smenkhkare), *Text*, I, p. 5 (Aknenre). Mariette, ensuite, retrouva cette même statue, et peu de temps après découvrit la statue jumelle B : Mariette, *Lettre à M. le Vic. de Rougé sur les fouilles de Tanis*, dans *Rev. arch.*, 2e série, III (1861), p. 97-111, et *Deuxième lettre* etc., même série, V (1862), p. 297-305; cf. sa *Notice* etc., 1869, p. 276, et ses *Fragments et documents relatifs aux fouilles de Sân*, publiés dans *Rec. de travaux*, IX (1887), p. 10-12. Les inscriptions de la statue B ont été publiées pour la première fois, à ma connaissance, par Petrie, qui retrouva le monument sur place : *Tanis*, I, pl. III, 17 B (Smenkhkare), III, 17 C = XIII, 6 (Aknenre).

Dans l'inscription d'Aknenre, le nom de Sit est martelé sur B, mais intact sur A, de sorte que depuis Mariette on le connaît bien à cette place: pour le reste, les deux exemplaires de l'inscription, détériorés et martelés irrégulièrement, se complètent à peu près l'un l'autre, mais Mariette n'arriva pas à lire le nom solaire, à cause du ◢ très indistinct sur les deux monuments, et sa mauvaise lecture, qui passa chez Rougé, laisse encore sa trace dans Petrie, *Tanis*, I, p. 8-9. La vraie lecture *Aknenre*, cependant, a été indiquée par

l'épaule droite des sphinx dont quatre furent trouvés à Tanis par Mariette en même temps que les statues précédentes, dont un autre est au Louvre depuis beaucoup plus longtemps, et sur lesquels, uniformément, les inscriptions trop hâtives de l'usurpateur furent martelées jusqu'au dernier signe[1]. Ma-

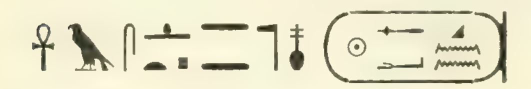
Mariette lui-même dès 1872, à la suite de la découverte de la table d'offrandes dont nous parlons un peu plus bas, et où la titulature d'Aknenre Apopi est parfaitement lisible : Mariette, note dans *Mélanges d'arch. égyptienne et assyrienne,* I (1872), p. 56; cf. *Notice* etc., 1876, p. 299, à propos de ladite table d'offrandes. Depuis lors, l'inscription des statues de Tanis a généralement été lue de manière correcte; voir Brugsch, *Gesch. Aeg.*, p. 824; Wiedemann, *Aeg. Gesch.*, p. 294; Naville, *Bubastis,* p. 21; Maspero dans toutes les éditions de l'*Histoire*, etc.

Les deux statues ont été transportées au Caire en 1904 (voir note suivante).

[1] Description des quatre sphinx de Tanis par Mariette, *loc. cit.* dans *Rev. arch.*, 2ᵉ série, III (1861), p. 104-105, pl. I et II, *loc. cit.* dans *Rec. de travaux,* IX (1887), p. 10, et dans les diverses éditions de la *Notice*, voir note suivante; les bases sont gravées tantôt aux noms de Ramsès II, tantôt à ceux de Mineptah, et un Psousennès de la XXIᵉ dynastie s'est encore inscrit sur l'un des monuments. Quant aux inscriptions des épaules droites, elles sont martelées si complètement qu'on ne distingue plus, de l'une d'elles (pl. II), que ; mais le tout, dit Mariette, rappelle si bien la légende d'Apopi sur les colosses de Mirmashaou, qu'on n'hésite pas à reconnaître aussi Apopi dans nos inscriptions détruites. Cette manière de voir est adoptée par Devéria, *Lettre à M. Aug. Mariette* etc., dans *Rev. arch.*, 2ᵉ série, IV [1861], p. 260-261 (voir *Bibl. Égypt.*, IV, p. 221-222), qui expose en même temps avoir examiné, sur l'avis de Mariette (cf. Mariette, *Lettre à M. Alf. Maury* etc., dans *Rev. arch.*, 2ᵉ série, III [1861], p. 337-340) et de concert avec lui, le grand sphinx A. 23 du Louvre, dont la petite inscription en une colonne, sur l'épaule droite, a été martelée exactement comme celles des sphinx de Tanis; ils arrivèrent à lire, plus ou moins conjecturalement : (de même à peu près Petrie, *Tanis*, I, pl. II, 14 F). Rappelons que le sphinx du Louvre, outre cette inscription martelée, porte les cartouches de Ramsès II, de Mineptah et, autour de la base, des inscriptions de Sheshonq. La présence des noms d'un Apopi sur tous ces monuments est généralement admise aujourd'hui encore; voir Petrie, *Tanis*, p. 7; mais il importe de remarquer qu'on n'en a aucune preuve certaine. Gauthier enregistre (*Rois*, II, p. 142, nº IV) une titulature complète d'Apopi comme provenant d'un des sphinx, mais il y a

riette considérait les sphinx comme de l'époque même de l'Apopi des inscriptions martelées[1], mais il fut mis hors de doute, depuis lors, que ces beaux monuments appartiennent à la XIIe dynastie et, plus précisément, représentent Amenemhat III[2].

Un autre monument d'Aknenre Apopi[3], d'attribution tout à fait certaine au contraire des sphinx de Tanis, est la table d'offrandes bien connue qui porte tout autour de la face supérieure, à plat, les inscriptions suivantes[4] :



Deux fois, symétriquement, à partir du milieu du long côté supérieur.

simplement confusion, dans ses notes, avec les inscriptions des statues de Mirmashaou.

Souvent d'ailleurs on confond entre eux tous les sphinx et leurs inscriptions usurpatrices ultérieures, qui en réalité ne sont point identiques entre elles; voir Wiedemann, *Gesch.*, p. 294 et n. 5, *Suppl.*, p. 33, l. 19-20. Petrie (*Tanis*, p. 8) connaît *deux* sphinx seulement, l'un encore en place, et l'autre qui est celui du Louvre; exactement de même nous renseigne, en dernier lieu, Gauthier, *Rois*, II (1910), p. 142, n. 3. Le plus grand nombre des autres sphinx existent encore, entiers ou en morceaux; ils ont été transportés au musée du Caire, en 1904, parmi les gros monuments de Tanis laissés en place jusqu'alors; voir Maspero-Barsanti, *Transport des gros monuments de Sân au Musée du Caire*, dans *Ann. du Service*, V (1904), p. 203-214, et particulièrement, p. 210-211, la liste des monuments transportés.

(1) Mariette, *Lettres à de Rougé*, loc. cit., voir notes précédentes, et *Notice des princ. mon.*, 1864, p. 233, n° 11, p. 264, n°s 11-13; 1869, p. 278; 1876, p. 258, n° 869.

(2) Maspero, *Guide du Visiteur*, p. 64-65, n° 107, et *Arch. Égypt.*, p. 216-217; Golénischeff, *Amenemha III et les Sphinx de San*, dans *Rec. de travaux*, XV (1893), p. 131-136.

(3) D'après Wiedemann, *Gesch.*, p. 294-295, la statue A. 18 du Louvre appartiendrait à Aknenre Apopi et aurait été usurpée plus tard par Amenhotep III, mais il semble, au contraire, que cette statue n'a jamais appartenu qu'à Amenhotep III.

(4) Mariette, *Notice des princ. mon.*, 1876, p. 299, n° 1001, et *Mon. divers*, pl. XXXVIII; Maspero, *Hist.*, II, p. 59; Petrie, *History*, I (4e éd., 1899), p. 243; Ahmed bey Kamal, *Tables d'offrandes* (dans *Cat. gén. Caire*), I (1909), p. 61.

[1] Sur chacun des deux petits côtés perpendiculaires.

Moitié gauche du long côté de base.

(?) Moitié droite du long côté de base.

« L'Horus *Sehoteptaoui*, le dieu bon *Aknenre;* fait par lui en monument de lui à son père. . ., seigneur de sa ville de *Haouarit*, qui (*à gauche :*) a mis tous les pays sous ses sandales; (*à droite :*) a décrété, pour lui, qu'il Donne la Vie, comme Re, à jamais. » L'inscription nous apporte, comme on voit, le nom d'Horus d'Aknenre, et cela nous permet de noter ceci, qui n'est pas sans importance, que le roi, « Horus *Sehotep*-[*taoui*?] », paraît très probablement sur un fragment architectural de Bubaste[2].

Sur la table d'offrandes dont on vient de parler, le nom du dieu a été martelé; pourtant, dans l'inscription de gauche, on voit encore la tête et les oreilles du *Sit*[3]. Quant au nom de la place, sa lecture est complètement sûre[4]. *Ha-ouarit*, comme résidence de Sit, n'est pas inconnu des textes de la Basse-Égypte ou qui ont rapport à la Basse-Égypte. Le roi Nehsi, sur une statue de Tell-Mokdam dont on parlera plus loin[5], est « aimé de [Sit] seigneur de *Ha-*

[1] A. Kamal (*loc. cit.*) lit ici , mais cela ne se confirme pas à l'examen de la pierre.

[2] Naville, *Bubastis*, pl. XXXV, B. Les noms d'Horus en *Sehotep*. . . sont très rares, et il y a toutes chances pour qu'il s'agisse bien ici du *Sehoteptaoui* qui est le roi Aknenre.

[3] Ainsi l'a vu Ahmed bey Kamal, *loc. cit.*, dont la lecture est confirmée par l'examen de la pierre.

[4] Petrie, *loc. cit.*, à tort, transcrit ; la pierre porte très évidemment . Cf. Ahmed bey Kamal, *loc. cit.*

[5] Mariette, *Mon. div.*, pl. LXIII, et Naville, *Le roi Nehasi*, dans *Rec. de travaux*, XV (1893), p. 97-101.

ouarit » : la présence du nom de Sit, à cette place, ressort de ce que le nom divin est martelé, exactement comme *Sit* sur la table d'offrandes d'Aknenre, et de ce qu'un prince Nehsi, qui est peut-être le même que le roi de Tell-Mokdam, est « aimé de Sit » sur un autre monument; ce dernier provient de Tanis même [1], et le dieu y est appelé « Sit Seigneur de *Ro-ahitou* », de sorte qu'il semble résulter de ces deux mentions que *Ha-ouarit* est un nom de Tell-Mokdam et *Ro-ahitou,* la « Porte des Champs », un nom de Tanis. On est immédiatement, d'ailleurs, détourné de cette conclusion simple par la remarque que « Sit seigneur de *Ha-ouarit* » paraît également à Tanis, dans plusieurs inscriptions de Mineptah [2], de sorte que le nom de Ha-ouarit pourrait appartenir à Tanis aussi bien. Le Sit de Tanis se manifeste encore avec une autre appellation au temps de Ramsès II, « Sit de *Ramsès Miamon* [3] ».

Il ressort de là, pour *Ha-ouarit,* que cette ville est une place de Sit, mais que sa situation n'est pas déterminée par les textes [4]. Aussi ne peut-il être question de suivre Mariette et Rougé dans leur identification ancienne de Ha-ouarit avec

[1] Petrie, *Tanis*, I, p. 8-9, pl. III, 19 A-D.

[2] Mineptah est dit « aimé de Sit seigneur de Ha-ouarit » sur une statue colossale usurpée de Ramsès II, à Berlin (Brugsch, dans *Z.D.M.G.*, IX, 1855, p. 212 et pl. IV, n° 25), et sur une statue analogue au Caire (Mariette, *Notice princ. mon.*, 1869, p. 275, n° 3); cette dernière provient de Tanis.

[3] Mariette, *ibid.*, p. 275-276, n° 5. *Ramsès Miamon* est-il un domaine ou une enceinte sacrée de Tanis? En tout cas, *Sit de Ramsès Miamon* est sous le Nouvel Empire le Sit d'une localité déterminée, comme il ressort d'*Anast. 2*, I, 4 = *Anast. 4*, VI, 4, du papyrus de Leyde, Leemans, *Mon.*, I, 360, 4 etc., de *Sallier 4*, XXII (où Ramsès III est dit aimé du Sit de cette place), et de l'inscription du sphinx A. 21 du Louvre au nom de Ramsès II.

[4] En outre des monuments qu'on vient de citer, on a encore rencontré le nom de dans une liste de nomes du temps de Ramsès II à Memphis, à côté du nom du nome de Tanis, (Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 144).

Tanis[1]. Ha-ouarit n'est Tanis que pour ceux qui observent que Tanis est la ville d'un Apopi, qu'Apopi est un Hyksôs, et que les Hyksôs ont Ha-ouarit = Avaris pour capitale; nous nous sommes suffisamment mis en garde, précédemment, contre les considérations de cette forme. Il ne reste des spéculations des anciens égyptologues à ce sujet, que la découverte d'ailleurs très belle de la lecture de ce nom *Ha-ouarit* des textes hiéroglyphiques, et de son identité avec l'*Avaris* de l'histoire manéthonienne[2].

Il résulte également des divers monuments qu'on vient de voir, qu'à l'époque de Nehsi comme sous le Nouvel Empire, le dieu de Tanis était Sit : rappelons encore, à ce sujet, que de Tanis également vient la *stèle de l'an 400*, où des actes de culte envers Sit sont mentionnés par Ramsès II[3]. Cela nous donne l'explication de l'invocation inévitable de Sit sur les monuments d'Aknenre qu'on a passés en revue : ce n'est pas que ce roi eût pour Sit un culte particulier, mais simplement que tout ce que nous connaissons de lui, à moins d'être de provenance inconnue comme la table d'offrandes, vient de Tanis ou de Bubaste. Aknenre Apopi est en somme, comme on voit, un Pharaon du type le plus ordinaire, assez pauvre si l'on en

(1) Mariette, *Lettre* etc., dans *Rev. arch.*, 2e série, III (1861), p. 98-99.

(2) On n'est peut-être pas complètement désarmé pour tenter la localisation d'Avaris. Renvoyons le lecteur aux considérations qui nous ont conduit, plus haut (voir Section I, chap. iv, § IV), à l'idée qu'Avaris était Héliopolis, et rappelons brièvement les faits : *Héliopolis*, ville des ennemis du Nord dans une forme ancienne de l'histoire des Asiatiques envahisseurs (forme primitive extraite de l'histoire manéthonienne des *Impurs*), *Avaris*, ville des envahisseurs dans des versions contemporaines et peut être figurant à côté d'*Héliopolis* dans le même récit; les «calamités de la *ville de Re*» dans le tableau de désolation que le compilateur de *Sallier 1* cousit au début de l'histoire de la guerre de Skenenrę et d'Apopi; la restitution (hypothétique) de la mention du *sanctuaire de Re* dans le texte connu d'Hatshopsitou, immédiatement après l'apparition du nom d'*Avaris*.

(3) Mariette, *La stèle de l'an 400*, dans *Rev. arch.*, 2e série, XI (1865), p. 169 et suiv.

juge par la misère de ses monuments, maître cependant du Delta oriental; il est purement égyptien non seulement par ses noms d'intronisation, *Aknenre*, son nom d'Horus *Sehoteptaoui*, mais aussi par son nom personnel *Apopi*, et le culte qu'il rend à Sit dans Tanis est celui même qui persistait à la même place sous les Ramessides, bien qu'à une certaine époque, probablement dans l'intervalle, Sit du Delta ait été persécuté et son nom martelé sur les monuments. Si l'on demande, maintenant, dans quelle relation est Aknenre avec Ha-ouarit = Avaris, on répondra que Aknenre est adorateur de Sit et que Ha-ouarit est une place de Sit, et qu'en outre, Ha-ouarit étant situé sans doute dans la moitié orientale du Delta — le nom paraît à Tell-Mokdam et à Tanis — il est probable que le roi l'avait dans son domaine.

AOUSIRRE APOPI.

Le *papyrus mathématique Rhind*[1], à Londres, est une copie datée de « l'an 33 du roi *Aousirre* », et faite d'après un original du temps d'un roi qu'on considère généralement comme étant , Amenemhat III. Cet Aousirre, qui a donc régné au moins 33 ans et dont le nom solaire rappelle de manière frappante, par sa construction, celui de l'Aknenre qu'on vient de voir, a en outre, comme lui, le nom personnel d'Apopi, que

[1] Birch, *Geometric Papyrus*, dans *Ä. Z.*, 1868, p. 109; Eisenlohr, *Ueber altägyptische Maasse*, dans *Ä. Z.*, 1875, p. 40-41, et *Ein mathematisches Handbuch der alten Aegypter* (1877, 2e vol.), commentaire, p. 7, 28. Cf. encore Eisenlohr dans *P.S.B.A.*, 1881, p. 97-98 (voir note suiv.), et Griffith, *The Rhind Mathematical Papyrus*, dans *P.S.B.A.*, XIV (1891), p. 27-30. La dernière publication est celle du Br. Mus. : *Facsimile of the Rhind Mathematical Papyrus*, 1898.

nous apportent les inscriptions des palettes du scribe Atou, au Musée de Berlin; on y lit notamment [1] :

. . .

et : . . .

Chose surprenante, cet Apopi si évidemment apparenté avec celui de Tanis se rencontre à Gebelein, à l'autre bout de l'Égypte, sur un linteau en calcaire [2] qui porte deux fois, symétriquement : ; sur ce monument paraît la forme curieuse du signe *ousir* monté sur deux jambes humaines, qui est une des caractéristiques de ce groupe royal [3]; on retrouvera le signe fait de même dans les inscriptions de Sousirenre Khian et chez d'autres rois encore, et sa forme avec les jambes se rencontre uniformément sur les scarabées d'Aousirre lui-même. On en connaît une dizaine, sur lesquels le

(1) Une inscription dans Eisenlohr, *An Historical Monument* etc., dans *P.S.B.A.*, 1881, p. 97-98, d'après une communication de Stern (Berlin n° 7798), une autre lisible sur la phot. de Maspero, *Hist.*, II, p. 57. Je ne sais s'il existe *une palette* (Meyer, *Gesch. d. Alt.*, I, II, 1909, p. 297) ou *deux palettes* (Maspero, *Hist. anc.*, 1904, p. 200, n. 4); en tout cas, les inscriptions de ces objets comportent encore des parties non publiées, comme il ressort de la description de *Ausf. Verz.*, 1899, p. 217.

(2) Daressy, *Notes et Remarques*, XXX, dans *Rec. de travaux*, XIV (1892), p. 26, et Fraser, *El Kab and Gebelên*, dans *P.S.B.A.*, XV (1892), p. 497 et n° XVII des planches; cf. Petrie, *History*, I (1899), p. 241. La pierre est au Caire, n° 29238. — Cf. Gauthier, *Rois*, II, p. 140, n° III, et faire attention à la confusion par laquelle il a enregistré l'inscription, une seconde fois (*ibid.*, p. 142, n° II, B), comme provenant de Bubaste. En réalité, le nom d'Aousirre n'a jamais été trouvé à Bubaste.

(3) La même forme se retrouve encore, cependant, dans les cartouches de Ramsès II.

nom solaire, toujours seul, entouré ou non du cartouche[1], est quelquefois précédé du titre très remarquable [hieroglyphs] ou [hieroglyphs], « Roi du Nord[2] ».

NIBKHOPESH(?)RE APOPI.

Apopi, comme nom royal, paraissant bien être restreint à l'époque des Aknenre et Aousirre que nous venons de voir, nous ne commettrons probablement pas d'erreur en inscrivant à cette place le roi connu depuis 1898 par un objet trouvé dans le tombeau de la reine Apouit à Saqqarah[3]. Un cercueil, au nom d'un certain [hieroglyphs], renfermait entre autres objets un poignard sur une face duquel on lit le nom du propriétaire, [hieroglyphs], et au revers les noms du roi, [hieroglyphs]. Dans le premier cartouche, la lecture hésite entre *ouahm* et *khopesh*. Quant aux noms d'*Abd* et de *Nehemen* du cercueil et du poignard, ce sont des noms sémitiques d'Asie, comme il a été montré de manière absolument certaine[4]; ils seront à inscrire à côté des nombreux noms sémitiques qui nous apparaîtront, un peu plus loin, autour de Sousirenre Khian et de ses contemporains.

Du même roi existe encore un fragment de cuiller en silex sur lequel on lit[5] : [hieroglyphs]. Le

[1] PETRIE, *Hist. Scar.*, nos 721-727, et *History*, I (1899), p. 242; NEWBERRY, *Scarabs*, XXIII, 30-35; XXIV, 30, 31, 35. Compléter à l'aide de GAUTHIER, *Rois*, II, p. 141, X, XI.

[2] NEWBERRY, *Scarabs*, XXIII, 33, 34; XXIV, 30, 31.

[3] LORET dans *Bull. Inst. Égyptien*, 1899, p. 97.

[4] W. M. MÜLLER, *Neues Material zur Geschichte der Hyksôs*, dans *O.L.Z.*, V (1902), p. 172; SAYCE, *Notes from Egypt*, dans *P.S.B.A.*, 1902, p. 86; DARESSY, *Un poignard du temps des rois Pasteurs*, dans *Ann. du Service*, VII (1906), p. 115-120 et une planche.

[5] Br. Mus., 4498 B (communication directe); cf PETRIE, *History*, I (1899), p. XXIII; PIEPER, *Die Könige Aegyptens* etc., 1904, p. 36, et GAUTHIER, *Rois*, II, p. 144.

signe douteux du premier cartouche est mutilé de la manière la plus malheureuse.

MONUMENTS AU NOM D'APOPI INDÉTERMINÉS.

Un fragment de montant de porte en granit rouge, trouvé par Naville à Bubaste, porte l'inscription à deux colonnes



qu'on voit ci-contre[1]; il y est question de colonnes nombreuses et d'une porte en bronze données à «ce dieu» — on ne sait lequel — par le roi. Un Apopi, peut-être Aknenre dont le nom d'Horus, nous l'avons vu, s'est rencontré sur un bloc de même provenance, a donc construit dans Bubaste, et c'est une indication précieuse pour l'histoire de la domination de cette famille royale dans la partie orientale du Delta.

Le nom d'Apopi se retrouve encore, sans le cartouche, sur un sceau en bois de Kahun trouvé par Petrie[2] : , et sur quelques scarabées avec le nom simple, [3], ou avec son titre princier, [4], sans qu'on puisse identifier les personnages ainsi désignés.

AUTRES ROIS DE LA FAMILLE ⊙ [X].

Il paraît convenable, avant d'aller plus loin, d'inscrire à cette place comme apparentés avec *A-knen-re* et *A-ousir-re*, ou

[1] Naville, *Bubastis* (1891), p. 22-23, pl. XXII, A = XXXV, C; cf. W. M. Müller, *Die Hyksôs* (1898), p. 25; Petrie, *History*, I (1899), p. 242; Budge, *History*, III, p. 154; Meyer, *Gesch. d. Alt.*, I, ii (1909), p. 298, 299, mais avoir soin de remarquer que c'est tout à fait sans raison qu'on attribue parfois ce fragment (par exemple W. M. Müller) à Aknenre Apopi.

[2] Petrie, *Illahun, Kahun and Gurob*, XII, 16.

[3] Newberry, *Scarabs*, XLIII, 14.

[4] Newberry, *ibid.*, XXIII, 29.

susceptibles de l'être, quelques autres rois peu connus et seulement par leurs noms solaires, qui ont avec les précédents ce caractère commun de commencer par le mot . Mentionnons d'abord le roi du petit obélisque brisé de Tanis[1], dont deux faces portent, en une colonne, la formule , et les deux autres faces : cette «mère» du roi est probablement une déesse.

Voici maintenant l'*Akhare*, sans cartouche, d'un scarabée de Berlin[2] : , et l'*Ahotepre* de trois scarabées extrêmement analogues : sur deux d'entre eux[3], sur le troisième[4]. Sur l'un des deux scarabées *Ahotepre* du premier type, celui de la collection Petrie, le signe a une forme d'un cursif particulier, bouclée, tout à fait spéciale aux scarabées de cette époque et de cette famille; on la rencontre sur quelques-uns des scarabées d'Aousirre cités plus haut, et nous aurons l'occasion de la signaler encore. Il ne paraît pas téméraire de voir dans cette particularité une vérification directe du voisinage de *Ahotepre* et des autres *A-[X]-re*, avec les Apopi.

On connaît un dernier roi de ce type nominal, sur quatre scarabées du British Museum seulement connus, malheureusement, par citation et sans les reproductions qui permettraient

[1] Mariette, *Mon. div.*, pl. CIII, D; Petrie, *Tanis*, I, p. 9 et pl. III, 20.

[2] Berlin n° 8080 : Petrie, *Hist. Scar.*, n° 131; Gauthier, *Rois*, I, p. 212.

[3] Coll. Petrie : Petrie, *Hist. Scar.*, n° 132, et *History*, I, p. 117; Newberry, *Scarabs*, XXII, 2. — Br. Mus., n° 28.097 : Newberry, *Scarabs*, XXII, 3; Budge, *Book of the Kings*, I, p. 99. Cf., pour ces scarabées et celui mentionné à la note suivante, Gauthier, *Rois*, I, p. 211.

[4] Coll. Davis : Newberry, *Scarabs*, XXII, 1.

le contrôle des caractères graphiques[1]. Le nom du roi, *Anoutirre,* y apparaît sous les formes orthographiques et .

SOUSIRENRE KHIAN.

Le roi qui porte ces deux noms de cartouches est apparenté avec les Apopi par les caractères graphiques des scarabées que nous citerons dans un instant, très analogues à ceux d'Aousirre, et par la particularité de l'*ousir* bipède, , qui figure dans le nom solaire et dont la forme spéciale se rencontre sans une seule exception sur tous les monuments du roi. Le plus remarquable est la statue brisée de Bubaste, dont le socle porte, à droite et à gauche des jambes, les inscriptions en une colonne que voici[2] :

L'œuvre n'est pas du temps du roi lui-même; elle appartient en réalité à la XIIe dynastie[3], et Khian l'a usurpée absolument comme Aknenre a usurpé à Tanis les statues de Mirmashaou et sans doute les sphinx d'Amenemhat III. Un autre indice de parenté entre Khian et les Apopi réside dans le fait

(1) BUDGE, *Book of the Kings*, I, p. 97 : Br. Mus., nos 38772, 38774, 40739, 40740. Cf. GAUTHIER, *Rois*, II, p. 147.

(2) NAVILLE, *Bubastis*, p. 23-26, pl. XII, xxxv, A; MASPERO, *Hist.* II, p. 61, et *Hist. anc.* (1904), p. 199; BREASTED, *History* (1905), fig. 101, p. 216.

(3) BORCHARDT, *König Hyan*, dans *Ä. Z.*, XXXIII (1895), p. 142, et *Nochmals König Hyan*, dans *Ä. Z.*, XL (1903), p. 95-96.

IMPRIMERIE NATIONALE.

que Khian, comme Aousirre Apopi, a construit à Gebelein : un bloc de granit trouvé dans cette localité porte[1] :



On a la surprise de rencontrer des objets au nom du roi dans plusieurs localités fort éloignées de l'Égypte. Tels sont le couvercle d'albâtre de Knossos qui porte en une colonne verticale, dans un cartouche ovale, l'inscription[2] : , et le célèbre petit lion trouvé à Bagdad qui porte sur le poitrail, en une colonne[3] : . Un scarabée de Khian, de même, a été trouvé à Gezer en Palestine[4].

D'autres scarabées fort nombreux sont sortis du sol égyptien[5].

(1) Daressy, *Notes et remarques*, LXXXVIII, dans *Rec. de travaux*, XVI (1894), p. 42.

(2) Griffith, *Arch. Report for 1900* (1901), p. 37; Evans dans *Ann. of the Br. School of Athens*, VII, p. 65.

(3) Br. Mus., n° 987; Devéria, *Lettre* etc., dans *Rev. arch.*, 2e série, IV (1861), p. 256-257, voir *Bibl. Égypt.*, IV, p. 217; l'inscription détériorée du cartouche était lue par Devéria *Ra-set-noub* (cf. Pleyte, *La religion des Pré-Israélites*, pl. I, fig. 9), et la vraie lecture fut indiquée par Griffith : voir Naville, *Bubastis*, p. 24-25, avec le monument reproduit pl. XII. Cf. Maspero, *Hist.*, II, p. 60. Une photographie de l'objet dans Budge, *A Guide* etc., 1909, p. 225.

(4) Voir Macalister, *Excavations of Gezer*, dans *Quarterly Statement*, 1904, p. 225, n° 16 de la planche; le scarabée est du type avec *hik khasitou* dont on va parler immédiatement.

(5) Pour le plus grand nombre de ceux dont la découverte n'est pas des toutes dernières années, voir Petrie, *Hist. Scar.*, pl. XXV, et *History*, I (1899), p. 118 et suiv.; Newberry, *Scar.*, VII, 7, 10; XXII, 20-26, 29; Fraser, *Catalogue*, p. 23-24. Un autre a été trouvé à Abousir el-Melek à l'entrée du Fayoum, voir G. Möller, *Ausgrabungen* etc., dans *Mitt. d. Deutschen Or.*

Certains portent le cartouche solaire : [1], ou [2], ou encore [3] : d'autres portent [4] ; sur d'autres enfin, le nom de Khian est précédé du titre *hik khasitou* « chef des pays étrangers », [5], moins souvent *hik nofirou* « chef de troupes (?) », [6]. On est assez tenté de voir dans ce titre *hik khasitou* la forme hiéroglyphique du nom des *Hyksôs* de la relation manéthonienne, depuis que Griffith et W. M. Müller, chacun de leur côté et au même moment, ont attiré l'attention sur la lecture, précédemment connue, du mot, et proposé, après Steindorff, d'admettre cette lecture dans le titre des scarabées [7]. Indépendamment de cette question de lecture et de l'explication très

Ges., n° 30 (1906), p. 25, et un autre en dernier lieu à Tell el-Yahoudiyeh par Petrie, *Hyksôs and Israelite Cities*, pl. IX, A, n° B 3 = IX, 124.

(1) Newberry, *Scar.*, XXII, 23.

(2) *Ibid.*, XXII, 29 ; un autre, Fraser, *Cat.*, p. 23, n° 176.

(3) Le scarabée d'Abousir el-Melek cité à l'une des notes précédentes.

(4) Newberry, *Scar.*, XXII, 24, 25, 26 ; XLIV, 6 ; le scarabée de Tell el-Yahoudiyeh cité à l'une des notes précédentes.

(5) Newberry, *Scar.*, XXII, 20-22 ; Caire, n° 36027, Newberry, *Seals* (dans *Cat. gén. Caire*), p. 8, pl. I, et le scarabée de Gezer cité à l'une des notes précédentes. La même rédaction, mais avec intercalation de quelques signes supplémentaires difficiles à lire, sur le scarabée Newberry, *Scar.*, VII, 7.

(6) Newberry, *Scar.*, VII, 10. — Un autre scarabée *Khian*, dont j'ignore le type, est à Berlin, n° 1891 : voir *Ausf. Verz.*, p. 416. Quelques autres monuments de Khian, une bague d'or au Musée de Leyde, deux fragments de statues au Br. Mus., sont notés par Gauthier, *Rois*, II, p. 137 et n. 4.

(7) Griffith, *The Khyan Group of Kings*, dans *P.S.B.A.*, XIX (1897), p. 294-298 (équivalence de et , , dans certaines formules de l'Ancien Empire) ; W. M. Muller, *Die Hyksôs* etc., dans *Mitt. d. Vorderas. Ges.*, 1898, p. 4-6 et 61 (*ḥse* des inscriptions tardives, *ḥse-t*, *ḥsa-t* des textes démotiques). En 1894 déjà, Steindorff lisait *ḥsat* ou *ḥstür* dans de l'inscription connue de Beni-Hassan : *Zur Geschichte der Hyksôs* (*Kleinere Beiträge zur Geschichte*), dans *Festschrift zum deutschen Historikertag in Leipzig* (1894), p. 1 et suiv.

intéressante de *Hyksôs* qui s'y rattache, le titre chez Khian est remarquable par sa signification, «chef du désert», qui, en l'absence de toute autre qualification royale, semble dénoter un étranger, un Asiatique. Il est très connu que dans la célèbre peinture de Beni-Hassan qui représente une troupe d'Asiatiques en Égypte sous la XIIe dynastie, le chef des étrangers porte précisément le titre de , qu'on ne peut traduire en la circonstance que par «chef de tribu», sheikh. D'autre part, deux scarabées que nous appellerons immédiatement en témoignage appartiennent à un , *Semken*[1], et à un , *Anther*[2], dont les noms, surtout le dernier, ont un caractère sémitique des plus évidents[3] et pourraient se rencontrer à côté de celui d'*Absha* du tableau de Beni-Hassan dont il vient d'être question. Ces Asiatiques, qui portent un titre de sheikh bédouin et sont assez égyptianisés pour posséder des sceaux hiéroglyphiques, évoquent de manière saisissante les Hyksôs de la conquête traditionnelle, et l'on comprend que la plupart des historiens voient la confirmation de la tradition dans leur existence[4]. Khian lui-même porte un nom probablement sémitique, en tout cas non égyptien, qui range le *sheikh Khian* des scarabées à côté du sheikh *Semken* et du *sheikh Anther*. Faut-il en conclure que c'est un Hyksôs des premiers jours de l'invasion que le Khian des monuments si purement égyptiens de Bubaste et de Gebelein, avec son nom solaire si purement pharaonique?

La question s'est posée en ces termes aux égyptologues non

[1] Fraser, *Cat. of Scar.*, n° 179; Newberry, *Scar.*, XXIII, 10.

[2] Fraser, *ibid.*, n° 180; Newberry, *Scar.*, XXIII, 11.

[3] Griffith, *loc. cit.* dans *P.S.B.A.*, XIX (1897), p. 294-298; Sayce, *Notes on the Hyksôs*, dans *P.S.B.A.*, XXIII (1901), p. 95-98; Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.*, I, II (1909), p. 297. Meyer rapproche *Ant-her* de *Jaqob-her* des scarabées que nous verrons tout à l'heure, et indique que le premier nom signifie «Anat satisfaite»; Anat est une déesse chananéenne.

[4] Renvois de la note précédente.

seulement pour Khian, mais aussi pour les Apopi, du jour où l'on eut remarqué que les noms de ces rois se retrouvaient, écrits *Apophis* et *Iannas,* dans la XVe dynastie manéthonienne et comme successeurs immédiats du conquérant Salatis; et cela parut toujours aux historiens une grosse difficulté que de voir ces Hyksôs dévastateurs faire figure, à Tanis, à Bubaste et jusque dans la Haute-Égypte, de Pharaons authentiques, bâtisseurs, adaptés à toutes les formes indigènes. Ils s'en tirent souvent d'une manière ingénieuse. Wiedemann considère comme établi[1] que les Apopi des monuments, Aknenre et Aousirre, n'ont rien de commun avec les rois de la XVe dynastie et que ceux-ci les précèdent de beaucoup : les Apopi des monuments sont bien « Hyksôs », mais de la XVIe dynastie — dont Manéthon n'a pas conservé les noms — et assez égyptianisés, depuis la conquête, pour que leurs monuments soient explicables. Exactement de la même manière raisonne Maspero[2], pour qui il existe des *Iannas* et des *Apophis* de la XVIe dynastie, ceux des monuments, et différents de ceux de la XVe; Iannas-Khian des monuments, en particulier, est considéré comme le deuxième de son nom. Cette solution va évidemment très bien avec la théorie de la *chronologie longue*, puisqu'on arrive ainsi à garnir également de faits la XVe dynastie et la XVIe; elle est moins agréable aux partisans de la *chronologie courte,* et l'on ne s'étonne pas de voir Ed. Meyer, en dernier lieu, la rejeter et admettre un seul personnage du nom de Khian[3].

Pour nous, qui voulons tout à fait perdre de vue les dynasties manéthoniennes pour étudier les monuments, la question

(1) WIEDEMANN, *Aeg. Gesch.* (1884), p. 294-295.

(2) MASPERO, *Hist.*, II, p. 50-53, et *Hist. anc.* (1904), p. 196 et suiv. En ce dernier endroit, cependant, Maspero incline à unifier, sous condition, les deux rois précédemment différenciés.

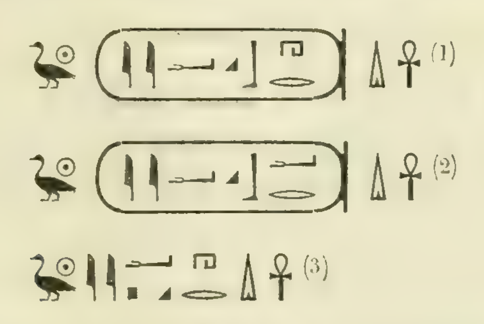
(3) Ed. MEYER, *Gesch. d. Alt.*, I, II (1909), p. 295-296.

ne se pose pas dans les termes d'une attribution à la XV[e] dynastie citée en détail ou à la XVI[e] dynastie vide; mais il n'en subsiste pas moins la singularité d'un Pharaon que le caractère égyptien de ses principaux monuments et de sa titulature n'empêche pas d'avoir un nom propre étranger et de se qualifier de «chef de tribu». Existerait-il deux personnages du nom de Khian, le roi et le *hik khasitou*? C'est assez difficile à admettre, car il y a toutes chances pour que le «*hik khasitou* Khian» soit le même que le «Fils du Soleil Khian» de quelques autres des scarabées vus plus haut, et pour que ce «Fils du Soleil Khian» soit le roi de la titulature complète. Un doute pourtant subsiste, et l'on peut très bien croire à l'existence de plusieurs Khian: mais il ne faut pas perdre de vue, alors, qu'ils seront tous contemporains, car on ne peut songer à étendre sur une longue durée l'usage en Égypte de ce nom propre si particulier et qui n'y apparaît à aucun autre moment de l'histoire. Si l'on admet, d'ailleurs, la présence en Égypte de chefs asiatiques du nom de Khian, on comprend que c'est sous leur influence que ce nom sera devenu royal, soit que l'un des étrangers ait pris le pouvoir, soit qu'un Pharaon indigène, quelque Apopi, ait laissé donner à son fils le nom d'un des étrangers qui possédaient autour de lui un certain pouvoir. De toute manière, on ne peut éviter de conclure que le roi Khian et le sheikh Khian sont contemporains.

Il apparaît ainsi, et nous l'avons déjà entrevu précédemment, que les rois du groupe que nous étudions étaient environnés d'Asiatiques. Outre les sheikhs *Semken*, *Anther* et *Khian* plus ou moins près du roi Khian, nous avons signalé l'*Abd* du tombeau de Sakkarah et son contemporain *Nehemen*, officier d'un roi Apopi. Une foule de scarabées de l'époque des Khian et des Apopi vont nous rendre encore plusieurs des étrangers demi-égyptianisés qui s'étaient fait une place et vivaient en maîtres sur le sol de l'Égypte.

IAKEB-HER.

Un Sémite évident, dont le nom est formé avec celui de Jacob, nous apparaît sous la forme *Iakeb-her* dans les inscriptions de plusieurs scarabées nettement apparentés par leur graphie, notamment par la forme bouclée des ⟶, avec ceux du groupe Apopi-Khian. Les inscriptions, un peu sommairement gravées, se précisent les unes les autres, et sont à lire :



Le dernier élément du nom s'écrit, comme on voit, ou ; Meyer retient particulièrement la première forme, et rapproche le nom, avec une grande apparence de raison, de celui de vu plus haut [4]. Quant au premier élément, c'est le

[1] Newberry, *Scarabs*, XXIII, 2.

[2] *Ibid.*, XXIII, 3 = Caire, n° 36028; Newberry, *Seals* (dans *Cat. gén. Caire*), p. 8, pl. I = Petrie, *Diospolis Parva*, XLI, 12 : l'objet vient de Hoû. La citation de l'inscription est erronée dans Gauthier, *Rois*, II, p. 147.

[3] Newberry, *Scar.*, XXIII, 1. Un autre chez Fraser, *Cat.*, p. 24, n° 181. Un autre au Louvre, n° 6321, d'après Petrie, *Hist. Scar.*, n° 351. — Un autre scarabée *Jabek-her* à Berlin, n° 13152, d'après *Ausf. Verz.*, p. 416.

[4] Meyer, *Gesch. d. Alt.*, I, II (1909), p. 297-298. Meyer explique les deux noms «*Anat* satisfaite» et «*Jakob* satisfait», Jakob étant ici, comme Anat, le nom d'une *ancienne divinité chananéenne*, celle même qu'on retrouve dans le nom de lieu *Jakob-el* de quelques listes géographiques hiéroglyphiques, et *qui devait devenir le héros des traditions israélites*. Nous reviendrons un peu plus loin au rôle du nom de Jacob dans ces divers noms; bornons-nous, ici, à faire immédiatement toutes réserves sur *Jacob ancien dieu chananéen*, peu vraisemblable d'après le rôle attribué à Jacob dans les plus anciennes traditions bibliques.

nom de *Jacob,* bien que dans certains cas il s'écrive *Iapek* par une sorte de métathèse; confirmons immédiatement cette dernière forme par le nom du de plusieurs autres scarabées[1].

Le «Fils du soleil» Iakeb-her avait également pris un nom solaire, s'il faut en croire un autre scarabée — unique — sur lequel on arrive à lire assez certainement : [2]; ce nom solaire *Merousirre* paraît seul, d'autre part, sur trois scarabées qui portent avec ou sans le cartouche[3]; dans toutes ces inscriptions, le signe *ousir* a la forme bipède que nous avons déjà signalée plusieurs fois comme caractéristique de l'époque des Apopi-Khian.

Jacob, sans l'addition *her,* se rencontre sur de nombreux scarabées d'une autre rédaction et appartient vraisemblablement à d'autres personnes. On note d'abord «Fils du soleil *Ikeb*[4]» — une fois sans titre[5] — assez analogue orthographiquement au précédemment noté, mais avec le signe de l'eau, en outre, curieusement em-

(1) Newberry, *Scar.*, XXIII, 13, 14; trois autres chez Fraser, *Cat.*, nos 67, 68, 69; plusieurs autres, de collections diverses, dans Petrie, *Hist. Scar.*, nos 360, 361, 362; un autre encore dans Budge, *Kings*, I, p. 98. Rapprocher de ces monuments les deux scarabées du Br. Mus. qui, d'après Budge (*History*, II, p. 173, III, p. 163; *Kings*, I, p. 97), portent .

(2) Petrie, *History*, 4e éd., pl. XIX; Newberry, *Scar.*, XXII, 27; Budge, *Kings*, I, p. 100 (incorrectement). Quelque désordre dans l'ordonnance des signes, mais interprétation certaine en raison des autres scarabées *Merousirre* qu'on va citer.

(3) Newberry, *Scar.*, XXII, 28-30; cf. Petrie, *History*, I (1899), p. 122.

(4) Newberry, *Scar.*, XXII, 7, 9-12, XLIII, 21; XXII, 9 est celui que Griffith, à tort, lit , en identifiant ce *Nebi* supposé avec le de la petite liste d'Abydos (Griffith, *loc. cit.*, dans *P.S.B.A.*, XIX, 1897, p. 296 et suiv.).

(5) Newberry, *Scar.*, XXII, 13.

ployé pour déterminer phonétiquement la syllabe *keb*. Sauf ce déterminatif, l'écriture est la même dans le nom du connu par ailleurs[1]. Il convient également de placer ici un [2] qui est à joindre aux autres scarabées *Iakeb-her* cités plus haut ; il est particulièrement intéressant à rapprocher de ceux qui portent ou , parce qu'il en ressort très clairement l'équivalence du et du pour écrire le nom de Jacob dans ces petites inscriptions.

Voici ensuite ou [3], qu'on pourrait être tenté de lire *Ia* (lavé, pur), mais où il semble plutôt qu'il faille reconnaître notre *Iakeb, Ikeb* des scarabées précédents, avec phonétique pour exprimer la syllabe *keb* non détaillée : on trouve, en effet, une autre graphie encore, [4], dans laquelle il n'est guère possible d'admettre la lecture *Ia*. Ici encore, probablement, c'est *Akeb* qu'il faut lire, de même que sur d'autres scarabées où l'orthographe est réduite à plus simple expression encore, [5] ou [6].

Tous ces *Iakeb-her, Iakeb-er, Ipek-her, Ipek, Ikeb, Iakeb*, désignent évidemment plusieurs personnages et non un seul ; ils sont les monuments d'une époque où des gens du nom de Jacob, ou portant des noms formés avec celui de Jacob, faisaient figure de princes en Égypte et s'y arrogeaient la qualité royale. Quelle était l'origine de ces Sémites ? Il est utile, tout d'abord, de remarquer qu'une localité ou un pays de *Iakeb-er*,

(1) Newberry, *Scar.*, XLIII, 22.
(2) *Ibid.*, XXII, 8.
(3) *Ibid.*, XXII, 4-6, et Fraser, *Cat.*, 182.
(4) Newberry, *Scar.*, XXII, 14, 15. Un autre du même type à Berlin, n° 15259.
(5) Newberry, *Scar.*, XXII, 16, 17.
(6) *Ibid.*, XXII, 18.

Iakeb-el — presque exactement le nom de certains des scarabées qu'on vient de voir — est connu de la géographie égyptienne de l'Asie sous le Nouvel Empire. Le nom apparaît une fois dans la liste de Thoutmès III à Karnak, sous la forme [1], et une autre fois dans celle de Ramsès II, écrit [2]; chez Thoutmès III, on rencontre en même temps le nom de *Ishep-el*[3], dans lequel on reconnaît le nom de Joseph de manière aussi certaine que le nom de Jacob dans l'autre. Voici donc *Iakeb-el* nom de lieu en Chanaan, sous le Nouvel Empire, après *Iakeb-el*, *Iakeb-her* et *Iakeb* noms de personnes au temps des Apopi-Khian. Une première illusion dont il faut se préserver ici, consisterait à croire que les Asiatiques de ce nom, expulsés d'Égypte par les fondateurs de la XVIIIe dynastie, sont ceux même que Thoutmès III et Ramsès II retrouvent en Asie. De pareilles rencontres ne sont guère du domaine de la réalité historique, et il est infiniment plus simple et mieux dans la nature des choses d'admettre que le nom de Jacob, sous le Nouvel Empire et aux temps qui précédèrent la XVIIIe dynastie, c'est-à-dire à partir du XVIIe siècle, était répandu en Syrie, dans un domaine assez vaste pour qu'on le rencontrât également chez ces Asiatiques qui à un moment donné s'étaient fait une place en Égypte. Il ne résulte de là, comme on voit, que l'indication d'une parenté plus ou moins lointaine des princes Iakeb d'Égypte avec un Iakeb chananéen qui existait, sans le moindre doute, dès la même époque; c'est une simple confir-

[1] MARIETTE, *Les listes géographiques de Karnak*, n° 102 de la liste; SETHE, *Urk. d. 18. Dyn.*, IV, p. 785. Cf. GROFF dans *Revue Égyptologique*, IV, p. 97; MASPERO, *Étude sur le pap. Abbott*, p. 33, et *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmès III relatifs à la Judée*, p. 8.

[2] *L.D.*, III 144, n° 9 de la liste.

[3] Liste de Karnak, références de la note antéprécédente; c'est le n° 78 de la liste. Voir SETHE, *loc. cit.*, p. 784.

mation, d'ailleurs intéressante, de l'«asiatisme» et du «sémitisme» des étrangers que les rois Apopi et Khian avaient autour d'eux.

On est renseigné sur le Jacob chananéen, dans une certaine mesure, par la tradition biblique, qui a fait de Jacob un héros national d'Israël mais dans laquelle on voit distinctement passer des traditions pré-israélites, notamment en ce qui concerne la légende des sanctuaires chananéens dont la fondation est attribuée à Jacob et aux autres patriarches. Israël, comme on sait, n'a jamais eu en réalité aucune relation avec Chanaan jusqu'au jour où il sortit du désert pour conquérir le pays et s'y fixer[1]; de sorte que la mise en relation des sanctuaires palestiniens avec l'histoire des origines nationales, est forcément postérieure à l'arrivée en Palestine. On se doute, d'après quelques épisodes conservés par la relation biblique, que Jacob était l'instaurateur de certains de ces sanctuaires dans une légende indigène qui expliquait l'origine du lieu et de la religion absolument comme la légende israélite de Moïse expliquait — à l'israélite — les origines du culte de Iahve de Kadesh[2]; et l'on est amené ainsi à comprendre que Jacob, dans sa figure primitive, était le héros d'un cycle de légendes *chananéennes*[3]

[1] Voir en dernier lieu R. Weill, *Le séjour des Israélites au désert* etc., dans *Rev. des Études Juives*, LVIII (1909), p. 24 et *passim*.

[2] Moïse a pour rôle essentiel d'être l'inventeur de la religion de Iahve, l'instaurateur du sanctuaire de Kadesh autour duquel le peuple était groupé pendant la période du séjour au désert, et par suite, le premier prêtre et l'ancêtre des prêtres. C'est en cela que consiste l'histoire *israélite* de Kadesh à laquelle nous faisons allusion, et qui diffère de l'histoire réelle par ceci, que le sanctuaire du désert, indubitablement, existait de temps immémorial lorsque les Israélites survinrent et s'installèrent autour de l'oasis (voir Weill, *loc. cit.* dans *Rev. Ét. Juives*, LVII, p. 226, 236-237, LVIII, p. 23-26, et *passim*).

[3] Et non pas un *dieu chananéen* comme le veut Ed. Meyer (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 280 et suiv., *Gesch. d. Alt.*, I, II, 1909, p. 297-298); le héros du *combat divin*, le personnage qui, selon un procédé familier à la mythologie sémitique, se trouve entraîné à lutter contre un dieu pour arriver à le vaincre, à le conquérir et devenir ainsi l'instaurateur de son

que les conquérants israélites devaient s'approprier avec le territoire. Ce Jacob pré-israélite est celui que la géographie égyptienne connaît, comme territoire ou tribu, à l'époque de Thoutmès III et sans doute auparavant. Lorsque les Israélites conquirent la Palestine, ils y trouvèrent de vieux sanctuaires que Jacob avait «inventés», des lieux qui portaient le nom de Jacob; ils gardèrent précieusement les cultes indigènes en les proclamant d'origine iahviste et absorbèrent Jacob fondateur, transposé en un ancêtre d'Israël en même temps que toute une série de héros et d'éponymes palestiniens qui se trouvaient en situation analogue. Joseph, sans doute, fut de ceux-là.

Lorsqu'on commença, plusieurs siècles après, à réunir les anciennes traditions israélites pour en faire une narration suivie, il y avait longtemps que Jacob et Joseph étaient annexés à la légende nationale. Il est possible alors que les premiers rédacteurs, qui travaillaient vers le VIIIe siècle et étaient assez bien informés des choses d'Égypte, aient su de source égyptienne que Jacob, et peut-être aussi Joseph, avaient été princes en Égypte aux siècles antérieurs; ils eurent garde, en ce cas, de ne pas laisser perdre un chapitre si beau de l'histoire des origines du peuple, et les épisodes bibliques de Joseph, ministre de Pharaon, de ses parents établis en Gošen et de ce qui s'ensuit pour les Israélites en Égypte, n'ont peut-être pas une autre origine. Il ne faut pas perdre de vue, cependant, que le rédacteur judéen du VIIIe siècle connaissait fort bien la marche égypto-syrienne et les usages des Égyptiens sur leur frontière[1], et d'autre part, que Gošen, loin d'être une région imaginaire, est un canton très authentique du Delta oriental, connu et

culte, ce personnage est un homme par définition. Sur les *combats divins* livrés par Jacob et par Moïse et qui sont les actes les plus essentiels de leurs histoires, voir Weill, *loc. cit.*, LVII, p. 217, 223-226, 230-232.

[1] Cf. ce qui est observé à ce sujet plus haut (Section I, chap. 1, vers la fin), à propos de cette même histoire de la descente en Gošen.

nettement situé par les documents égyptiens, extrêmement propre d'ailleurs à être abandonné aux nomades[1], comme il est supposé par la narration biblique; cela ne fournit pas de preuve de l'historicité du séjour d'Israël en Égypte, mais seulement, comme nous l'avons déjà montré après Is. Lévy, l'indication d'une possibilité, et surtout d'une limite, la limite dans laquelle il est permis d'admettre que les ancêtres d'Israël, s'ils ont effectivement vu l'Égypte, en sont *sortis*, un jour, après l'avoir effleurée et sans y être entrés véritablement[2]. Mais que le séjour en Gosen, connu du rédacteur du VIIIe siècle, soit historique ou non, il n'en reste pas moins possible que les *Jacob* d'une tradition égyptienne authentique aient interféré avec les Jacob d'autres souvenirs, et contribué à entraîner en Égypte les patriarches depuis longtemps acquis à la légende nationale d'Israël[3].

ANRA (?).

Parmi les scarabées de facture et de graphie analogues qui nous apprennent les noms d'autres étrangers « pharaonisés » de la même époque, les plus remarquables par le nombre sont ceux d'un certain ou dont le nom est difficile à lire en raison des formes très diverses sous lesquelles il se présente à nous : les deux précédentes paraissent être les plus

[1] La géographie du Gosen biblique d'après les documents égyptiens a été établie pour la première fois par Naville, à la suite de ses fouilles de Saft el-Hinné. Le pays est situé au débouché occidental du O. Toumilât.

[2] Is. Lévy, *Les Horites, Edom et Jacob dans les monuments égyptiens*, dans *Rev. Ét. Juives*, LI (1906), p. 46; Weill, *loc. cit.* dans *Rev. Ét. Juives*, LVIII (1909), p. 26-29.

[3] Aux critiques qui seraient disposés à considérer comme historique, dans les termes qu'on vient de dire, le séjour en Gosen, il faudrait encore signaler la coïncidence possible de la date des roitelets asiatiques en Égypte, avec la date de Jacob-Joseph en Gosen telle qu'elle résulte des faits de l'exposé biblique. Nous y reviendrons plus loin, lorsque nous aurons précisé les conditions chronologiques du groupe des Apopi, Khian et Iakeb-el.

régulières. Les , presque partout, ont la forme bouclée particulière souvent rencontrée plus haut; les sont dessinés par petites barres perpendiculaires sur la ligne comme on l'observe sur les scarabées de Khian et dans le des scarabées *Iakeb*. Quelquefois dans le cartouche ovale, plus souvent sans cet encadrement, le nom est fréquemment précédé du signe , qui s'altère parfois en formes variées, intermédiaires entre le , le et l'on ne sait quels bizarres signes de plantes; souvent aussi, au bas du nom dans l'encadrement ovale, on trouve un signe qui paraît n'avoir qu'une valeur décorative, car dans certains cas un et un encadrent le nom en haut et en bas dans le cartouche. Voici les différents aspects orthographiques sous lesquels le nom du personnage se rencontre (les chiffres sont ceux de la planche XXIV de Newberry, *Scarabs*) :

7. 8 et 22: 22 Caire, n° 36394; voir Newberry, *Seals* (dans *Catal. gén. Caire*), p. 99, pl. XI.	1.	3.	25.	26.

20.	19.	2.	9.	24.	27,28.	13.	6.	Petrie, *Naqada and Ballas*, LXXX, n° 45.

4.	5.	15.	Caire n° 36989; Newberry, *Seals* (dans *Catal. gén. Caire*), p. 248, pl. XI.	Petrie, *Koptos*, XXV, 140.

Trois scarabées analogues à ceux des deux derniers spécimens, enfin, trouvés par Petrie, deux à Tell el-Yahoudiyeh (Petrie, *Hyksôs and Isr. Cities*, VI, 4, IX, 166) et un à Tell-Rotab dans le O. Toumilât (*ibid.*, XXXIII, 42). D'autres scarabées encore sont au Musée Guimet.

Dans le désordre et l'extrême fantaisie de ces écritures, où le principal élément du nom se simplifie bizarrement ou se multiplie à volonté pour remplir l'espace d'une petite colonne, où les ⊂⊃ prennent les formes ▬ et ▬, on arrive peut-être à reconnaître un nom *Anra* ou *Nera*. Le personnage ainsi désigné pense être roi; quelquefois avec un cartouche véritable (8 de Newberry, *Scar.*, XXIV), quelquefois [hiéroglyphes] (1, 2), il se qualifie le plus souvent de *Roi du Nord*, [hiéroglyphe] (7), [hiéroglyphe] (25, 26, 27, 28) ou [hiéroglyphe] (13, 15, 22), particularité que nous avons remarquée dans des conditions identiques chez Aousirre Apopi. Une autre analogie de facture qui apparente encore *Anra* avec les personnages du groupe Apopi-Khian, résulte de la présence sur un de ses scarabées (19) d'une bordure à éléments imbriqués et trait interrompu qu'on retrouve, identiquement dessinée, sur de nombreux scarabées d'Aousirre Apopi, de Khian, de Iakeb-er et sur celui de Semken.

Notons, enfin, que plusieurs des scarabées qu'on vient de voir proviennent de la région de Ballas et de Koptos; cela rappelle le scarabée de *Iakeb-er* trouvé à Hoû et le monument de Khian, beaucoup plus haut, à Gebelein.

AUTRES PERSONNAGES DU GROUPE.

La forme bouclée des [hiéroglyphe] et le décor à éléments imbriqués et trait interrompu qu'on vient de dire, classent à côté des Apopi, de Khian et des princes asiatiques, un certain [hiéroglyphes] [cartouche] [hiéroglyphes], *Maabre* (avec ou sans cartouche), connu par

de très nombreux scarabées(1). Le [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes] (avec ou sans le cartouche), d'une vingtaine de scarabées au moins(2), est peut-être de la même époque, et cela est plus certain du [hiéroglyphes], avec ou sans le titre [hiéroglyphes], d'assez nombreux scarabées bien situés par les formes caractéristiques du [hiéroglyphe] et du [hiéroglyphe] : ils ont été cités plus haut à cause de l'analogie du nom avec les noms solaires de la famille *S*-[V]-*n*-*re*, groupés autour de Skenenre Tiouâ. Nous savons cependant, par l'exemple de Sousirenre Khian, que les noms solaires de cette forme ne se rencontrent pas exclusivement à Thèbes à l'époque de Tiouâ, et cela nous fait enregistrer sans étonnement un *Skhanre* parmi les voisins probables de Khian et des Apopi.

Le [hiéroglyphes] d'un scarabée(3) pourrait n'être autre, avec ○ en trop(4) et un signe [hiéroglyphe] mal fait, que le [hiéroglyphes], *Iakeb*, de plusieurs scarabées vus plus haut. Le [hiéroglyphes], avec ou sans cartouche(5), semble de la même époque par les parti-

(1) Un grand nombre réunis par Newberry, *Scarabs*, XXI, 1-8 (coll. diverses), et *Seals* (dans *Cat. gén. Caire*), p. 8-9, pl. I, n°s 36030-36035, dont aucun ne se confond avec les précédents. Trois de ces scarabées du Caire, 36032-36035, dans Petrie, *Hist. Scar.*, n°s 119-121. L'un deux est celui d'Abydos, Mariette, *Cat. Ab.*, n° 1391, p. 538, *Mon. div.*, 52 *f* = Gauthier, *Liv. des Rois*, I, p. 207. Voir, pour d'autres dans diverses collections, Wiedemann, *Aeg. Gesch.*, p. 280, n. 15, et Gauthier, *loc. cit.*; un autre encore a été trouvé en dernier lieu par G. Möller à Abousir el-Melek, voir *Mitt. d. Deutschen Or. Ges.*, n° 34 (1907), p. 2-13. Le type de tous ces scarabées est extrêmement uniforme.

(2) Newberry, *Scar.*, XXI, 9-18, XLIII, 17-18 (coll. diverses); Fraser, *Cat.*, p. 22-23; Gauthier, *Rois*, II, p. 148 (Fraser, Caire, Br. Mus., etc.). Un autre à Berlin, n° 8887, *Ausf. Verz.*, p. 416.

(3) Newberry, *Scar.*, XXI, 30.

(4) Le signe du soleil se rencontre de même abusivement en tête du nom d'*Aura* sur plusieurs des scarabées passés en revue tout à l'heure; il y a de nombreux exemples du même fait dans la rédaction d'autres noms de cartouches.

(5) Newberry, *Scar.*, XXIII, 7-9; bibliographie complète dans Gauthier, *Rois*, II, p. 147-148.

cularités du décor de l'encadrement, et il en est de même pour un (*sic*) (avec ou sans cartouche), *Semt*[1], pour une reine , *Ouazit*[2], et pour quelques personnages aux noms plus ou moins lisibles dont des scarabées se trouvent aux planches XXIII-XXIV des *Scarabs* de Newberry. Citons la reine , *Tiouti* (?)[3], un , *Koupepen*[4], un [5]. Nombre d'autres personnages sortiraient à un examen attentif de ces petits monuments, qu'il serait sans intérêt de faire à cette place. Notons seulement encore, sur un joli scarabée[6], indubitablement contemporain des Iakeb-er et des Khian, la légende , dans laquelle il faudrait peut-être retrouver le nom de *Anra*.

NEHSI.

Voici enfin six scarabées d'un ou plusieurs *Nehsi*, , , etc.[7], qui participent aux mêmes caractères de décoration et de facture. Ce prince Nehsi et ce roi Nehsi sont à coup sûr les mêmes que ceux de deux monuments qui ont déjà été cités plus haut, à propos de ceux d'Aknenre Apopi, pour les mentions du culte de Sit qu'on y rencontre. L'un est le colosse de Tell-Mokdam dont les

[1] Newberry, *Scar.*, XXIII, 12, XLIV, 8. Un autre au Br. Mus., n° 37668, Budge, *Kings*, I, p. 98.

[2] Newberry, *Scar.*, XXIII, 18.

[3] *Ibid.*, XXIII, 17 (Br. Mus.); Fraser, *Cat.*, p. 23.

[4] Newberry, *Scar.*, XXIII, 15, 16.

[5] *Ibid.*, XXI, 23, 24.

[6] *Ibid.*, VIII, 1.

[7] *Ibid.*, XXIII, 4-6; Fraser, *Cat.*, p. 9; Petrie, *Hist. Scar.*, 339, et *History*, I (4e éd.), pl. XXII; Gauthier, *Rois*, II, p. 54-55.

inscriptions, gravées par usurpation de chaque côté des jambes, sont à lire[1] :

Le texte était probablement le même de part et d'autre. Il y a lieu, comme nous l'avons dit, de supposer que le nom divin martelé était celui de Sit; il se retrouve plusieurs fois sur l'autre monument de Nehsi dont nous avons à parler, un fragment de montant de pierre trouvé à Tanis sur lequel subsiste l'extrémité inférieure de trois colonnes d'écriture[2] :



On ne sait ce qu'est la place de *Ro-ahitou*, la «Bouche des Champs». Quant aux personnages royaux du nom de Nehsi, leur présence à Tanis où l'on trouve également les Apopi, leur qualité d'adorateurs de Sit comme Aknenre Apopi, enfin les

[1] MARIETTE, *Mon. div.*, pl. LXIII, où le cartouche est illisible. On voulut longtemps y voir *Salitis* : EBERS, *Aegypten und die Bücher Moses*, p. 202; Ed. MEYER, *Set-Typhon*, p. 56; LAUTH, *Manetho*, p. 249; cf. DEVÉRIA, *Lettre* etc., dans *Rev. arch.*, 2e série, IV, p. 259 (voir *Bibl. Égypt.*, IV, p. 220), et WIEDEMANN, *Aeg. Gesch.*, p. 295, pour qui la lecture *Set...ti* est extrêmement douteuse. La lecture vraie ne fut trouvée, cependant, que par NAVILLE, *Le roi Nehasi*, dans *Rec. de travaux*, XV (1893), p. 97-101; elle est incontestée depuis lors.

[2] PETRIE, *Tanis*, I, p. 8-9, pl. III, 19 A-D.

caractères des scarabées dont on parlait tout à l'heure, semblent des raisons suffisantes de leur donner place à côté des rois Apopi-Khian et des personnages plus ou moins pharaoniques de la même époque[1].

CHAPITRE III.

CONDITIONS HISTORIQUES DU GROUPE DES APOPI-KHIAN ET HISTOIRE DE LA RESTAURATION ÉGYPTIENNE.

De tout ce qui précède résulte qu'il y a en Égypte, à une certaine époque, un groupe royal très bien caractérisé par les noms que portent ses membres et par les caractères de leurs monuments, *Aknenre Apopi, Aousirre Apopi,* un *Asahre,* un *Ahotepre* et un *Anoutirre* dont on ne connaît pas les noms personnels, encore un Apopi, *Nibkhopeshre Apopi,* enfin *Sousirenre Khian* et un *Nehsi* dont les autres noms sont inconnus. Ces Pharaons se rencontrent principalement dans le Delta, où ils usurpent les monuments de la XII[e] dynastie, notamment à Tanis et à Bubaste, mais où il leur arrive également de construire; leur domination s'est aussi étendue, au moins pendant un certain temps, sur l'Egypte entière, comme le montrent les débris architecturaux d'Aousirre et de Sousirenre à Gebelein. D'autres petits monuments de Sousirenre, trouvés à Bagdad,

[1] Ed. Meyer, *Nachträge zur äg. Chron.*, p. 34, et *Gesch. d. Alt.*, I, II (1909), p. 282, remarque la présence de Nehsi au papyrus de Turin, fr. 97, et explique de manière ingénieuse les relations de Nehsi, considéré comme roi indigène de la fin de la «XIII[e] dynastie», avec les Apopi considérés comme «Hyksôs». Le raisonnement de Meyer consiste à supposer que le culte de Sit fut introduit dans le Delta par ces conquérants, dont les Apopi étaient les rois, et comme Nehsi, indigène, est déjà adorateur de Sit, on en conclut qu'il y avait été contraint par les étrangers, et par suite que les Apopi l'avaient réduit à la situation de vassal. Il est superflu de faire remarquer que toute cette combinaison tombe dès qu'on cesse de confondre les Apopi pharaoniques avec leurs contemporains asiatiques en Égypte.

en Palestine et en Crète, peuvent y avoir été transportés par la suite, et ne doivent pas donner lieu de croire, comme on en est quelquefois tenté, à l'ébauche d'un grand empire égypto-méditerranéen [1].

A côté de ces Pharaons certains, incontestablement égyptiens par toutes leurs tendances, on trouve d'autre part une foule de personnages qui sur leurs scarabées, seuls monuments qui nous les font connaître, prennent la qualité royale, et très évidemment ne sont pas des rois à la manière ordinaire. Ce sont, d'après leurs noms, des étrangers, sémites et apparentés avec les Chananéens, comme on le voit avec précision pour quelques-uns d'entre eux. Les plus remarquables sont un ou plusieurs Jacob, *Iakeb, Iakeb-el* ou *Iakeb-her,* un *Semken,* un *Ant-her* et un *Khian* nommé comme le roi Sousirenre; ces trois derniers se qualifient de *hik khasitou* « chef des terres étrangères ». Les scarabées de tout le groupe, d'un type très caractéristique, sont inséparables de ceux d'Aousirre et de Sousirenre, et la contemporanéité qui en résulte, nécessaire d'ailleurs en raison de la présence du nom de Khian dans le groupe pharaonique, est encore confirmée par la rencontre des Sémites *Abd* et *Nehemen* au temps de Nibkhopeshre Apopi.

Bien que la différence entre les rois véritables et les étrangers de ces scarabées pseudo-pharaoniques soit sensible, il y a de nombreux points de contact entre les personnages des deux groupes. Outre le nom si particulier de Khian de part et d'autre, on remarque que le plus caractérisé des petits princes sémites, Iakeb-el, croit devoir prendre un nom solaire, *Merousirre,* ce qui donne beaucoup de force à l'idée de fonctions princières exercées, par lui et ses congénères pseudo-royaux, dans des conditions de très grande indépendance. Leurs dominations s'étendaient peut-être à grande distance dans le Sud.

[1] Cf. Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.*, I, II (1909), p. 295-296.

Des scarabées très nombreux du type caractéristique de ceux des Apopi ont été trouvés à Kahun[1], et d'autres, beaucoup plus haut, dans la région d'Abydos et de Koptos; parmi ces derniers, plusieurs des chefs Iakeb-el et Anra eux-mêmes : les indications qui en résultent confirment ce qu'on sait, par ailleurs, de la présence d'Aousirre et de Sousirenre encore plus haut dans la vallée. Ce même Anra s'appelle quelquefois *Roi du Nord* sur ses scarabées, au lieu de *Roi du Sud et du Nord,* et il est remarquable que la même singularité s'observe sur certains scarabées d'Aousirre, dont la domination dans la Haute-Égypte est cependant certaine. Il semble que le titre *Roi du Nord* était porté par les princes de la famille des Apopi antérieurement à l'extension de leur pouvoir dans le Sud, et qu'il leur fut emprunté par les étrangers avec tout le reste de l'attirail pharaonique.

L'entrée en Egypte de ces Asiatiques et leur installation dans le pays, sous l'étiquette royale, comme chefs de principautés autonomes, supposent qu'il n'y avait plus alors en Égypte aucune organisation nationale. Les bonnes relations des nouveaux venus avec les Apopi indigènes de Tanis et de Bubaste, dont la présence d'un *Khian* sur le trône pharaonique est à un moment donné le témoignage, indiquent que cette arrivée ne fut pas à proprement parler une conquête, mais probablement une immigration, une installation de tribus asiatiques sur des terres concédées par le roi qui commandait en Basse-Égypte; et l'empressement des chefs des immigrés à consacrer leur nouvelle seigneurie par l'emploi de formes égyptiennes, montre qu'ils se gardaient bien de manifester aucune hostilité aux choses d'Égypte. Quand on pense à la

[1] Petrie, *Kahun, Gurob and Hawara*, pl. X, et *Illahun, Kahun and Gurob*, pl. VIII. Cf., pour la Moyenne-Égypte, les scarabées contemporains trouvés en dernier lieu par G. Möller à Abousir el-Melek; voir, plus haut, scarabées de Khian et de Maabre, notes.

pénétration des Apopi, leurs patrons et alliés, jusqu'aux limites méridionales de la Thébaïde, on est tenté de croire que les Iakeb-el et les Anra dont on retrouve les noms en Haute-Égypte prirent une part active à la conquête du Sud, et l'idée se présente alors que lorsque les tribus étrangères entrèrent dans le Delta, ce fut par échange de services avec le roi de Tanis, comme mercenaires, et pour apporter à la monarchie trop faible de la Basse-Égypte les ressources des bandes bédouines, énergiques et pauvres, qui devaient être payées en terres.

A quelle époque ces événements se placent-ils? Il est extrêmement certain que les Apopi, qui usurpent les monuments de la XIIe dynastie, sont intermédiaires entre celle-ci et la XVIIIe; mais pour les situer avec précision par rapport à ces deux limites, il faudrait avoir mieux que les très rares renseignements que nous possédons sur l'histoire du Delta dans l'intervalle. On arrive à se rendre compte, cependant, qu'ils ne peuvent être venus immédiatement après la XIIe dynastie, à laquelle succèdent, comme nous verrons par la suite de cette étude, l'usurpateur Sekhemre-Khoutaoui, qui possède l'Égypte entière, puis Sekhemkare au moins dans la Basse-Égypte; on retrouve ensuite la trace d'autres souverains rattachés à la même famille ou au même groupe, et parmi lesquels nous ne citerons ici, comme ayant certainement régné dans le Delta, que le Smenkhkare Mirmashaou qui usurpe des statues de la XIIe dynastie avant que Aknenre Apopi y grave ses noms à son tour. Après Mirmashaou, le champ resterait libre en Basse-Égypte pour placer les Apopi à distance quelconque de la XVIIIe dynastie, en quelque sorte dans l'indéterminé, si l'on ne savait, par plusieurs statues de Khanofirre Sebekhotep trouvées à Tanis et à Bubaste, que la domination thébaine s'est étendue sur ces capitales du Delta à une certaine époque; on est alors obligé de se demander si les Apopi sont antérieurs ou postérieurs aux Sebekhotep, et si l'on a, pour placer les Apopi

en dernier comme on le fait généralement, des raisons solides.

Or, l'étude des monuments ne fait ressortir aucune indication dans ce sens[1], et l'on remarque même qu'il serait extrêmement tentant de considérer l'hégémonie des Apopi comme antérieure à la reconquête thébaine des Sebekhotep, premiers artisans d'une restauration dont l'action ne se serait plus arrêtée jusqu'à l'avènement du Nouvel Empire. On observe en sens contraire, à vrai dire, que les Sebekhotep ne sont pas les ascendants directs des fondateurs de la XVIIIe dynastie, puisque le grand'père — paternel et maternel — d'Amosis n'avait pas la qualité royale; mais ce ne serait pas un obstacle à la supposition d'une continuité dynastique. S'il faut se décider, en fin de compte, à rejeter les Sebekhotep un peu plus haut dans la série des événements, pour conserver aux Apopi la place que leur ont toujours assignée les historiens, c'est uniquement parce que les écrivains du Nouvel-Empire savaient que *Apopi et Skenenre ont été en guerre ensemble.* C'est la première fois que nous faisons intervenir la tradition ultérieure dans la détermination des faits historiques, et l'on se rend compte de la grande sécurité dont nous trouvons le bénéfice, maintenant, pour avoir débarrassé cette histoire d'Apopi et Skenenre, au prix d'une longue analyse, des amalgames que la forme primitive eut à supporter et notamment des éléments de l'histoire d'Avaris qui y furent introduits de bonne heure; car nous avons

[1] On serait trop heureux s'il était vrai, comme le croit Pleyte (*Sur quelques monuments relatifs au dieu Set*, 1863, p. 10, et *La religion des pré-israélites*, 1865, p. 89), que la grande statue de Khanofirre Sebekhotep, au Louvre, qui provient de la Basse-Égypte, portât *le nom d'Apophis gravé postérieurement;* mais il n'y a là qu'un malentendu, causé chez Pleyte par la lecture de Mariette, *Lettre à M. Alf. Maury*, dans *Rev. arch.*, 2e série, III (1861), p. 339, où Mariette suppose par analogie que cette statue royale pourrait avoir été usurpée comme les sphinx de Tanis, et demande que la chose soit examinée. En réalité, on n'en a jamais remarqué d'indice.

appris ainsi que la guerre d'Apopi et de Skenenre est un élément narratif d'ordre premier, non altéré encore ni *combiné*, et qui a ainsi les plus grandes chances de représenter, dans l'ensemble, la vérité historique. Il semble que sur cette base on puisse admettre que les Apopi furent contemporains des prédécesseurs d'Amosis et qu'Amosis lui-même, dans sa conquête du Delta, détruisit ce qui restait de leur puissance; mais on n'en a pas d'autre preuve que ce témoignage thébain de date inconnue, postérieur aux événements, et l'historien ne doit pas perdre de vue l'espèce d'incertitude qui en résulte encore.

Certains indices de contemporanéité, cependant, résident dans plusieurs analogies onomastiques, tout d'abord dans la similitude de constitution du nom de *S-ousir-n-re* Khian avec le nom de *S-ken-n-re* Tiouâ et ceux de plusieurs rois, précédemment cités, du même groupe, *S-nakht-n-re, S-ouah-n-re, S-ouaz-n-re:* on se rappelle que nous avons également rencontré un *S-kha-n-re* dont les scarabées déterminent la place à côté de Khian. Une analogie tout à fait du même ordre est celle des noms solaires d'*A-ken-n-re* Apopi et de *S-ken-n-re* Tiouâ; elle a été souvent remarquée[1]. L'argument historique à tirer de là consisterait à supposer qu'à une époque déterminée, des noms solaires semblablement composés se rencontraient au

[1] Voir par exemple Maspero, *Hist.*, II, p. 76, n. 3, et Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.*, I, II (1909), p. 298. W. M. Müller va beaucoup plus loin dans l'analyse de cette analogie nominale; il fixe son attention sur la forme *Tiouâ-Ken* du nom Tiouâ qu'on trouve quelquefois — commet d'ailleurs l'erreur de lire *Ti-â-knen*, alors que le deuxième *n*, dans ce nom, ne se trouve nulle part — et pense que le nom ainsi écrit signifie «celui qui appartient à *A-Knen*», c'est-à-dire *le vassal d'Aknenre Apopi:* interprétation qui prend sa source dans cette idée historiquement injustifiée et probablement fausse, que les rois de Thèbes étaient soumis aux «Hyksôs» de Tanis jusqu'au jour où commença la guerre de restauration. Signalons au passage, à la même place du mémoire de W. M. Müller, la jolie explication de l'*Apakhnas* ou *Pakhnan* qui voisine avec *Apophis* dans la XVe dynastie de la liste grecque : *Aknen*[*re*] = Παχναν ou Απαχνας, avec l'article, ou bien *Ap*[*opi*] *Aknen*[*re*] = Απαχναν (W. M. Müller, *Die Hyksôs* etc., 1898, p. 17-18).

Delta et dans la Haute-Égypte, au sein de deux familles royales que les circonstances devaient rendre ennemies mais auxquelles il était arrivé de vivre en bons termes. Cette situation de division «amiable» de l'Égypte en royaumes indépendants n'a rien d'invraisemblable entre la XIIe dynastie et la XVIIIe, et l'on a connaissance, par les monuments, de quelques faits qui portent à croire que les choses étaient effectivement organisées de la sorte.

Une fois admis que les Apopi et leur groupe précèdent immédiatement la reconstitution de l'Égypte par les Thébains de la famille d'Amosis, il en résulte d'intéressantes conséquences en ce qui concerne l'histoire de la domination de la famille tanite. Puisque Skenenre Tiouâ, prédécesseur d'Amosis, avait déjà assuré son autorité sur toute la Haute-Égypte depuis la région d'Abydos jusques et y compris la principauté d'Elkab, et qu'il est aussi bien que certain que les progrès de la monarchie thébaine ne s'arrêtèrent plus ensuite, on voit qu'Aousirre Apopi et Sousirenre Khian, qui commandent à Gebelein, sont forcément de date antérieure. A leur époque, la puissance des Thébains était anéantie, et c'est seulement ensuite qu'une renaissance thébaine fit rentrer dans les limites de la Basse ou de la Moyenne Égypte d'autres Apopi avec qui Skenenre fut en lutte. Aousirre Apopi et Khian représentent donc l'apogée de la puissance tanite que les Méridionaux devaient bientôt détruire. C'est d'eux particulièrement, d'après les analogies des scarabées, que sont contemporains les Iakeb-el et les Anra dont les noms se rencontrent dans la région abydénienne, et cela confirme ce que nous avons induit un peu plus haut de la participation active de ces Asiatiques à la conquête du Sud. D'autre part, la date qu'on vient d'assigner aux événements quelque temps avant la XVIIIe dynastie, c'est-à-dire vers 1650 ou 1620[1], est

[1] L'avènement d'Amosis eut lieu en 1580, et l'on n'est certainement pas loin de la vérité en plaçant l'apogée de la puissance des Apopi une cinquantaine d'années auparavant.

susceptible d'éclairer le difficile problème de l'origine de ces étrangers et des circonstances qui les conduisirent en Égypte, si l'on observe, avec Is. Lévy[1], que cette date peut coïncider avec celle d'un grand mouvement de peuples dirigé de l'est à l'ouest, et qui vers cette époque recouvrit le plateau égypto-syrien d'un flot de population nouvelle.

Il s'agit de l'arrivée des « Hébreux » dans cette zone, et particulièrement de l'installation des Édomites dans le Seir, qui est le grand steppe compris entre le O. Arabah, la mer Morte et la frontière égyptienne, et dont la population antérieure n'était pas « hébraïque ». Les documents égyptiens du Moyen Empire où des Asiatiques sont nommés, relations d'expéditions, inscriptions des mines sinaïtiques, histoire de Sinouhit, montrent qu'il n'y a encore dans la région égypto-syrienne, à cette époque, que ces « Horites, fils de Seir » aborigènes sur lesquels nous sommes renseignés par les listes ethnographiques de la Genèse; et comme d'autre part le nom des Édomites paraît dans un document égyptien de l'époque ramesside (règne de Séti II)[2], on voit que l'invasion a forcément eu lieu après la XIIe dynastie et un temps plus ou moins long avant la date de 1250 : les limites chronologiques ainsi obtenues sont très larges ou relativement étroites suivant qu'on adopte la *chronologie courte,* qui place la fin de la XIIe dynastie en 1788, ou la *chronologie longue,* qui la met un millier d'années plus haut. Nous voulons, pour l'instant, laisser complètement de côté cette difficile question de chronologie égyptienne, qui d'ailleurs serait sans influence, même résolue, sur la détermination de la date de l'invasion édomite. Le peu qu'on arrive à induire à ce sujet résulte, en effet, de la relation de la Genèse, où l'on trouve, à la suite du tableau des clans horites qui existaient en

[1] Is. Lévy, *Les Horites, Edom et Jacob* etc., dans *Rev. des Ét. juives*, LI, (1906), p. 32-51.

[2] *Anastasi 6*, vi, 14.

Seir à l'origine[1], une liste des chefs édomites qui régnèrent dans le pays avant les rois d'Israel[2], c'est-à-dire sans doute avant David; et comme la liste comprend huit noms, on peut admettre que le plus ancien des rois édomites désignés appartient au XIIIe siècle, c'est-à-dire au temps même où quelques Édomites sont signalés sur la frontière égyptienne par les officiers de Séti II. On retrouve donc ainsi la limite chronologique inférieure déjà rencontrée. Quant à la limite supérieure déterminée par la fin de la XIIe dynastie, — plus exactement par la rédaction un peu plus tardive de l'histoire de Sinouhit, — elle s'évanouit, pratiquement, comme trop éloignée et évidemment inutile, car qu'il s'agisse des quinze siècles de la *chronologie longue* ou des cinq de la *chronologie courte* ainsi délimités en amont du plus ancien roi édomite, même la plus petite de ces deux durées est beaucoup trop longue pour qu'on puisse supposer que la période de l'Édom antérieur à la royauté l'a remplie. En réalité, deux ou trois siècles de formation nationale durent suffire, ce qui conduit à placer l'installation édomite en Seir aux alentours du XVIe siècle. C'est ici qu'intervient l'hypothèse d'Is. Lévy, qui croit pouvoir préciser la date de l'événement en le considérant comme en relation avec l'entrée des Iakeb-el et des Khian en Égypte au XVIIe siècle : non pas assurément que ces chefs de tribu et leurs gens fussent Édomites, mais, qu'on les suppose apparentés aux Chananéens de Palestine ou aux anciens Horites du Seir, ils étaient poussés en avant par la montée des Édomites qui surgissaient du ouadi Arabah. Il faudrait encore, de plus, rattacher au même mouvement de peuples l'installation sur la frontière d'Égypte, en Gošen[3], des ancêtres d'Israël, parents très proches des Édo-

[1] *Gen.*, XXXVI, 20-28.

[2] *Gen.*, XXXVI, 31-39.

[3] Pour l'historicité possible du séjour en Gošen, se reporter à ce qui est dit au précédent chapitre, à propos des *Iakeb-her*, etc. et de leurs monuments.

mites[1], en ayant soin de distinguer soigneusement ce Jacob-Joseph israélite de l'autre Jacob qui, placé en avant-garde, entrait résolument en Égypte, s'y faisait une place et très probablement n'en devait jamais revenir.

Cette théorie extrêmement séduisante a le double avantage de préciser la chronologie de l'invasion hébraïque en fixant au XVIIe siècle la survenue des Édomites en Seir, et d'expliquer la pénétration des Asiatiques dans l'Égypte désorganisée de cette époque, en la rattachant aux mouvements dont l'impulsion venait du fond de l'horizon oriental. On aurait peine, cependant, à se représenter sous une même figure les Barbares incultes qui surgissaient de la grande Arabie, et les immigrés en Égypte dont les chefs, si fièrement, devaient s'y déclarer princes souverains; ces Iakeb-her, Khian, Anra, Ant-her, Chananéens par leurs noms et certainement voisins de l'Egypte avant le début du mouvement, avaient subi l'influence égyptienne pendant de longs siècles, et c'est chez eux, dans le steppe égypto-syrien sans doute et non en Palestine, que les rois de la XIIe dynastie avaient parfois porté la guerre[2]. Ces nomades, arrivés peut-être à un certain degré d'organisation nationale, poussés par l'afflux des populations nouvelles sur leurs pâturages, encouragés par la faiblesse des rois de Tanis ou de Bubaste qui toléraient leur infiltration, résolurent un jour de se transporter en masse en Égypte pour y vivre à la manière égyptienne : de même les Israélites de Kadesh, un peu plus tard, devaient aller conquérir en Palestine leur installation sédentaire. Ceux qui passaient l'isthme, cependant, ne songeaient point à la folle entreprise d'une conquête; leur installation fut probablement consentie par le roi de la Basse-Égypte, exacte-

[1] Une tradition ancienne place l'établissement des Édomites en Seir au temps d'Esaü, fils de Jacob (*Gen.*, XXXII, 4; XXXIII, 16; *Josué*, XXIV, 4).

[2] Senousrit III, d'après l'inscription connue d'Abydos, Garstang, *El-Arabah*, pl. IV, V; cf. WEILL, dans *Sphinx*, VIII, p. 1 et suiv.

ment comme les concessions de terres que les Barbares obtenaient des Romains du IIIe siècle, et à charge pour les nouveaux venus de barrer la frontière qu'on venait de leur ouvrir. Dès le premier jour, à ce qu'il semble, les chefs étrangers eurent le pouvoir de s'arroger des droits souverains sur les territoires concédés, et cette situation privilégiée fut de nature à grandement faciliter le cours inévitable que prennent les événements dans des circonstances semblables. Les Asiatiques alliés furent employés à la garde du roi, à la police du territoire, ils arrivèrent aux fonctions éminentes, et un jour les Apopi indigènes furent à tel point dans leurs mains qu'un étranger devint roi, ou que le fils d'un roi reçut le nom d'un chef des étrangers. C'est sous leur influence, peut-être, et en tout cas avec leur concours matériel, que les Tanites s'emparèrent de la Thébaïde; et il n'est pas douteux que les princes asiatiques surent tirer un bon parti pour eux-mêmes de la conquête.

Deux au moins des rois du Nord, Sousirenre Khian et Aousirre Apopi, régnèrent ainsi sur l'Égypte entière. Leur domination était-elle beaucoup plus que nominale, à côté des étrangers qui jouaient les Pharaons dans les principautés antiques? Aousirre, qui bâtit à Gebelein, s'appelle « roi du Nord » sur certains scarabées, et se rabaisse ainsi jusqu'à être l'égal d'Anra. Dans le désordre et l'extrême morcellement politique que l'on devine, il se peut que la royauté thébaine soit arrivée à se maintenir et à garder une petite place, jusqu'au jour où les Méridionaux, s'étant ressaisis, engagèrent contre les Tanites et leurs alliés étrangers une lutte qui devait rapidement devenir victorieuse. Nous ne savons si elle était déjà commencée lorsque arriva sur le trône de Thèbes Skenenre Tiouâ, dont les guerres avec les Apopi ne nous sont connues que par l'écho d'une tradition romanesque du Nouvel Empire, mais qui régna certainement avec bonheur, puisqu'à son époque la Thébaïde

était déjà reprise jusqu'en aval d'Abydos, et puisque son fils Amosis eut les moyens, dès son avènement, de poursuivre la lutte. Eut-il encore affaire avec les Apopi? La relation d'Ahmès d'Elkab, qui raconte avec un certain luxe de détails la campagne d'Avaris et la prise de la ville, garde le plus discret silence sur les ennemis exécrés qui étaient dans ses murs, de sorte qu'on ne sait si elle fut le dernier refuge de la monarchie légitime de la Basse-Égypte, ou simplement l'une des dernières places où quelque baron, indigène ou asiatique, défendit son indépendance seigneuriale. On croit seulement apercevoir que parmi les défenseurs que les Méridionaux réduisirent en esclavage, il y avait des Asiatiques; le même Ahmès d'Elkab, qui eut pour sa part de butin un homme et trois femmes, nous donne dans son tombeau l'état nominatif complet des 19 esclaves des deux sexes qu'il obtint au cours des campagnes diverses auxquelles il avait pris part, et dans cette liste, ainsi que l'a reconnu W. M. Müller[1], on distingue sous les n°s 14, 15 et 16 trois femmes aux noms sémitiques ou demi-égyptianisés qui ont toutes chances d'être les trois Avarites. Le fait n'a évidemment pas une grande signification en ce qui concerne la situation politique d'Avaris au moment du siège. Tout à fait indépendamment de cela, d'ailleurs, il est certain que la ville était importante, — on rencontre son nom sur des monuments de Tell-Mokdam, au centre du Delta, et de Tanis, et l'on arrive à induire qu'elle pourrait être Héliopolis même[2] : — sa prise marqua la fin des opérations sur le territoire égyptien, puisque aussitôt après Amosis put les pousser au delà de l'isthme.

A part le siège et la prise d'Avaris on ne sait rien de plus,

(1) W. M. Müller, *Die Hyksôs* etc. (1898), p. 8-10.

(2) Voir ce qui est dit à ce sujet plus haut, même section, chap. II, à propos de *Ha-ouarit* sur un monument d'Aknenre Apopi, et auparavant, section I, chap. IV, § IV.

en somme, sur la conquête du Nord par Amosis et ses ancêtres, que sur la conquête du Sud par les Apopi qui avait eu lieu un certain temps auparavant, ou que sur cette première conquête du Delta qu'avaient menée à bien les Sebekhotep de Thèbes. Par ce qu'on entrevoit de la situation chaotique de l'Égypte, au temps du triomphe des Apopi, on comprend que les victoires ainsi remportées par les rois du Nord ou du Sud fussent éphémères, et l'on admire davantage Amosis d'avoir fait œuvre durable. Le mérite, d'ailleurs, n'en appartient pas à lui seul, et la reconstitution de l'Égypte entre ses mains n'est que l'aboutissement d'un long effort qui ne s'était jamais interrompu, à Thèbes, depuis le lendemain du jour où les débiles successeurs de la XII[e] dynastie avaient laissé se briser l'unité égyptienne. On rencontrera, à l'étude attentive des monuments et des faits qu'ils nous apportent, de nombreux indices de ce sage et patient travail de reconstruction nationale. Pour le moment, nous avons encore le devoir de fixer notre attention sur l'Égypte restaurée, acheminée vers tous les triomphes sous l'autorité des descendants d'Amosis, pour comprendre comment les hommes du Nouvel Empire se représentèrent la période antérieure, et dans quels termes ils racontèrent l'histoire de leurs adversaires malheureux.

Il importe de ne pas perdre de vue que cette histoire, dans la seule forme où nous la connaissons par les lambeaux qui nous sont parvenus, fut élaborée à Thèbes, dans un milieu où la défaite par les Septentrionaux et l'éphémère, mais humiliante domination des Tanites et de leurs auxiliaires asiatiques, ne pouvaient avoir laissé qu'un de ces souvenirs dont l'évocation appelle des paroles d'exécration obligatoires. Bien que grandie encore par l'éloignement, la catastrophe ne fut pas cependant racontée d'une manière très différente de la vérité historique. On savait que les Asiatiques avaient dominé en Basse-Égypte, on les traitait de Barbares, ce qui était exact, et de dévasta-

teurs impies, calomnie excusable de la part de gens qui avaient souffert d'une occupation militaire et de ses inévitables rudesses. On se rappelait très vivement, d'ailleurs, le dernier épisode de la grande guerre, Avaris prise et Amosis libérateur, dont le souvenir tendait à rejeter dans l'ombre les événements qui avaient précédé, les Septentrionaux maîtres de Thèbes, les premiers efforts pour l'affranchissement, peut-être même les Apopi qui à l'époque du siège d'Avaris avaient disparu ou ne jouaient plus qu'un rôle secondaire : ainsi sortaient en lumière, au moins dans l'une des histoires qui avaient cours, *les Asiatiques* et *Avaris,* les deux éléments principaux de l'épopée d'Amosis telle qu'elle était dite aux premiers temps du Nouvel Empire. Rappelons encore que nous ne possédons de cette histoire originale que des lambeaux, défigurés, hachés, transposés plus tard à la gloire d'Hatshopsitou, de Mineptah, de Sitnekht, ou utilisés dans un autre récit des origines de la monarchie, celui de la guerre d'Apopi et de Skenenre.

Il n'est pas douteux que les guerres des Apopi avec les prédécesseurs d'Amosis se racontaient en même temps que la lutte victorieuse d'Amosis contre Avaris, et dès le début de la XVIII[e] dynastie trouvaient place dans un même cycle épique. Toutefois, dans la forme la plus ancienne que nous arrivons à extraire de la combinaison de *Sallier 1,* et que nous sommes bien forcés jusqu'à nouvel ordre de considérer comme sa forme primitive, l'histoire d'Apopi et de Skenenre est de composition notablement postérieure à celle des Asiatiques et d'Avaris, comme on le voit par ceci, que dans l'histoire d'Apopi, cet ennemi du roi de Thèbes est *séthien,* abominable et dangereux parce que séthien, et qu'ainsi il apparaît que la narration fut organisée sous l'influence des idées qui régnaient au temps où le culte de Sit était proscrit, et le dieu poursuivi jusque dans les cartouches royaux de la XIX[e] dynastie où figurait son image. C'est sous la XX[e] dynastie, vraisemblablement, que

cette persécution de Sit eut lieu. Il semble qu'à la même époque l'histoire d'Apopi et de Skenenre, de toute évidence plus ancienne, fut rédigée à nouveau, avec une explication nouvelle de la détestable attitude du roi du Nord, qui dans la narration antérieure n'était problement l'ennemi des dieux de l'Égypte que parce qu'il était l'ennemi des Thébains, et de la même manière que les Asiatiques de l'histoire d'Avaris étaient des destructeurs de temples; le rédacteur de la XXe dynastie aggrava cela d'une intention malveillante plus précise, en décidant que c'est comme fidèle du dieu abominable qu'Apopi était entré en lutte avec le roi de Thèbes.

On remarque, d'ailleurs, que dans cette accusation de *séthisme* il n'y avait rien que de conforme à l'exacte vérité historique. A l'époque des Apopi, Sit était un des grands dieux de la Basse-Égypte, comme il ressort des monuments d'Aknenre et de Nehsi à Tanis et à Tell-Mokdam, où le nom du dieu fut martelé par les mêmes réformateurs, sans doute, qui le détruisaient et mutilaient les cartouches du roi Seti dans tout le reste de l'Égypte. De la part des scribes de la XXe dynastie, il n'y eut donc pas calomnie véritable, mais seulement contresens historique, assez analogue à celui que commettent les historiens d'aujourd'hui lorsqu'ils supposent que Sit était un dieu des Asiatiques et que son culte pénétra dans le Delta avec l'invasion[1]. Il est bien probable au contraire, d'après ce que nous sommes arrivés à comprendre de ces étrangers et de la manière dont leur entrée en Égypte fut consentie et effectuée, qu'ils n'avaient pas le moins du monde l'ambition d'enrichir le panthéon égyptien; tout au plus pourrait-on supposer, comme on l'a fait quelquefois, que dans le Sit égyptien ils crurent reconnaître quelqu'une de leurs divinités guerrières. Sit, on le sait bien, est aussi vieux que les plus vieilles idées religieuses de l'Égypte,

[1] Voir en dernier lieu Éd. Meyer, *Gesch. d. Alt.*, I, II (1909), p. 282-283, 292-293.

IMPRIMERIE NATIONALE.

et l'origine étrangère du dieu, à Tanis, est une hypothèse que ne justifie pas suffisamment l'absence de son nom sur les monuments de la XIIe dynastie dans cette ville. Cette idée de Sit étranger est d'ailleurs une conséquence de la traditionnelle confusion des Apopi avec les immigrés asiatiques, et elle disparaît aussitôt qu'on restitue aux Apopi, adorateurs de Sit, leur vrai caractère de Pharaons indigènes.

Cette confusion est d'ailleurs d'époque ancienne, et l'on se demande si au temps même de la XXe dynastie elle n'était pas en train de s'accomplir, lorsqu'on voit, au papyrus Sallier 1, des fragments de l'histoire des Asiatiques et d'Avaris être utilisés pour le début de l'histoire d'Apopi et de Skenenre, créant une localisation d'*Apopi dans Avaris* que la tradition antérieure ne connaissait pas. Ainsi, de plus en plus, Avaris devenait le théâtre de tous les épisodes de la grande guerre dont le souvenir subsistait, la capitale des ennemis du Nord depuis l'origine; et en joignant à cela qu'Apopi était en passe de se confondre avec l'envahisseur asiatique, dont la réputation de brûleur de temples et de villes était bien établie, on voit qu'à la fin de la période thébaine on avait déjà tous les éléments de l'histoire de l'invasion telle que la tradition grecque, plus tard, devait la recueillir. Des détails que possède en plus la tradition grecque, le plus caractéristique consiste dans un nom, celui des *Hyksôs*, qui était certainement de provenance hiéroglyphique et désignait les Asiatiques dans quelque récit, perdu pour nous, de l'histoire d'Avaris ou d'un autre épisode de la grande guerre; il est probable, comme nous avons vu, que *hyksôs* est la transcription grecque du titre *hik khasitou* qui désignait les chefs étrangers et dont ils aimaient à se parer sur leurs scarabées hiéroglyphiques. La conservation du mot n'est, cependant, que remarquable et curieuse. Une circonstance infiniment plus importante est que la tradition grecque sait très bien que les Septentrionaux, — des *Hyksôs* asiatiques, croit-on

alors, et dont les Apopi sont supposés les rois, — ont été à un moment donné les maîtres de l'Egypte entière; et comme ce fait historique, démontré par les monuments d'Aousirre et de Sousirenre à Gebelein, n'a pu arriver à la connaissance des Alexandrins que par le canal des traditions d'époque thébaine, on voit qu'il devait s'être constitué au temps du Nouvel Empire, non seulement une collection de récits épiques sur la Restauration et les restaurateurs, mais aussi une véritable histoire de la catastrophe qui avait précédé la revanche de Thèbes.

C'est une singulière destinée que celle des traditions thébaines sur les Asiatiques envahisseurs, leur séjour en Égypte et leur expulsion. Elles passent, sous diverses formes, chez les Alexandrins « judéologues » qui y retrouvent avec bonheur le témoignage du séjour d'Israël en Égypte, et les transposent en récits « philosémites » ou « antisémites » de l'Exode; ces combinaisons judéo-alexandrines, sans lesquelles nous ne saurions seulement pas qu'il y a eu des « Hyksôs » en Égypte, sont recueillies ensuite par l'Égyptien Manéthon, qui écrit l'histoire de son pays sans nul souci des choses d'Israël, et de qui nous ne connaîtrions pas une ligne de narration si le Juif Josèphe, qui discute l'histoire d'Israël en Égypte, ne le citait longuement en même temps que les autres dépositaires des histoires alexandrines de l'Exode. Ainsi l'écho de l'antique tradition thébaine a été sauvé pour nous, deux fois, par l'ardeur polémistique des apologistes d'Israël et de leurs adversaires. On se demande s'il faut s'en féliciter, lorsqu'on songe aux néfastes et indéracinables malentendus que les Hyksôs de Manéthon ont introduits dans l'histoire moderne; et l'on est tenté de croire qu'il eût mieux valu que la tradition grecque, en cet endroit, eût péri tout entière, laissant leur liberté aux égyptologues pour reconstruire l'histoire des rois de Tanis et des Asiatiques, lentement et sainement, d'après les monuments contemporains et les traditions du Nouvel Empire.

Remarquons, cependant, que la tradition grecque n'est coupable par elle-même que d'un très petit nombre d'erreurs nouvelles. Si nous revenons pour un instant à la meilleure de ses formes anciennes qu'on arrive à extraire du texte de Manéthon et des Alexandrins, c'est-à-dire à l'histoire des Hyksôs débarrassée de l'histoire de l'Exode à laquelle elle fut cousue par le Grec judaïsant chez qui Manéthon la trouva, nous verrons que beaucoup des circonstances du récit ainsi dégagé sont historiquement exactes : présence et domination des Asiatiques en Égypte, soumission des indigènes (les Thébains seulement, en réalité, subirent cette défaite), revanche et victoire finale des Égyptiens; et nous n'aurons à signaler à côté, comme erreurs très grosses, que l'irruption violente des Asiatiques, qui, en réalité, entrèrent sans doute comme concessionnaires, mercenaires et alliés des rois de la Basse-Égypte, la relégation dans leurs rangs des Apopi, qui sont en réalité des Pharaons indigènes, enfin les accusations de dévastation et d'impiété portées contre les étrangers, qui eurent en réalité le seul tort de marcher en armes contre Thèbes. Mais la thèse des Asiatiques dévastateurs triomphait déjà, nous l'avons vu, sous la XVIIIe dynastie, et la confusion des Apopi avec les Asiatiques était tout près d'être accomplie à la fin de la XXe; quant au récit de l'invasion et de la conquête, il n'est pas interdit de croire qu'il avait déjà pris forme au début du Nouvel Empire, et qu'il provenait simplement d'une extension injustifiée à l'Égypte entière de ce qui s'était réellement passé dans la Thébaïde.

Si la tradition dite *manéthonienne* a entraîné les fâcheux résultats qu'on sait, ce n'est donc pas que l'histoire, de la XXe dynastie à l'époque grecque, fût devenue essentiellement plus mauvaise; elle était seulement plus nocive pour les modernes parce que toutes les erreurs déjà développées ou encore en germe dans les relations du Nouvel Empire, se trouvaient, dans la rédaction grecque, coordonnées, bien mises en place et

comme cristallisées dans un récit d'apparence homogène, qui recevait une sorte de confirmation de ses concordances avec des faits historiques certains, les Apopi des monuments, la prise d'Avaris de l'inscription d'Elkab. Les témoignages thébains, dans l'état de défiguration et d'extrême misère où ils nous sont parvenus, n'auraient jamais exercé une action fallacieuse comparable à celle de cette relation suivie, dont l'influence sur l'égyptologie du XIX[e] siècle fut si forte que les meilleurs des historiens ont persisté, jusqu'à cette heure, à accepter ses erreurs fondamentales, et qu'il s'impose à notre patience, aujourd'hui, de déblayer les malentendus amoncelés par les Égyptiens antiques et leurs historiens modernes, pour arriver à une restitution plus exacte des choses.

LES
DÉBUTS DE L'ART BOUDDHIQUE,

PAR

M. A. FOUCHER.

Le bouddhisme est un fait historique; seulement il n'est pas encore complètement rentré dans l'histoire : cela se fera tôt ou tard. En attendant, la période de ses origines demeure, il faut l'avouer, passablement obscure. Pour surcroît de difficulté, le peu que nous croyons savoir de l'état social et politique de l'Inde aux temps qui l'ont vu naître, nous ne l'avons guère appris que par son intermédiaire; et ainsi le cadre n'est pas mieux fixé que le tableau. Mais la tâche, pour être ardue, n'est pas irréalisable. Le ve siècle avant notre ère n'est pas d'une antiquité si reculée qu'il doive toujours se dérober aux recherches archéologiques; entre la mort du Buddha et les premiers renseignements qui nous ont été transmis sur son compte l'intervalle n'est pas à ce point considérable que nous ne puissions nous flatter d'entrevoir au travers la véritable physionomie de l'œuvre, sinon — conformément au vœu pieux, mais trop tardif, des générations postérieures — le « vrai visage » de l'ouvrier. Cet espoir est encore plus assuré, et l'ambition moins hardie, quand il s'agit des débuts de l'art bouddhique. L'apparition de ce dernier est un phénomène relativement tardif, puisqu'il suppose non seulement le développement de la communauté des moines, mais encore une certaine organisation du culte parmi les fidèles laïques. Si parmi les productions de cet art les sculptures ont presque seules survécu, nous avons du moins conservé, notamment dans les bas-reliefs intitulés de Barhut, des documents de tout premier ordre.

Assurément les pierres sont peu loquaces : mais elles rachètent leur mutisme par l'invariabilité d'un témoignage qui ne saurait être suspect de remaniement ni d'interpolation. Grâce à leur grain merveilleux, elles sont aujourd'hui telles qu'elles sortirent, il y a deux mille ans, des mains des imagiers (*rûpa-kâraka*), et nous pourrons bâtir sur ce fondement immuable des inférences plus rigoureuses que sur le sable mouvant des textes. Dans le jeu toujours mobile et changeant des doctrines, nous ne sommes jamais tout à fait certains que la séquence logique des idées soit exactement parallèle à la succession historique des faits. Au contraire, le caractère routinier de toute technique manuelle nous permettra de relever avec sécurité, dans les monuments qui subsistent, la trace matérielle des procédés qui durent être antérieurement en usage : inversement, et par une sorte de contre-épreuve, l'exactitude de ces postulats se vérifiera à ceci qu'ils seront seuls en état de nous rendre un compte satisfaisant du caractère souvent baroque de ce que nous avons conservé. Toutes ces raisons nous paraissent justifier la tâche que nous avons entreprise. Dans l'assaut livré de divers côtés aux origines du bouddhisme, nous croyons même que l'effort pour remonter jusqu'aux débuts de son art est, parmi tous les travaux d'approche, celui qui a pour l'instant le plus de chances de succès.

I

A la vérité aucun des monuments actuellement connus, édifice ou sculpture, ne nous fait remonter plus haut que la dynastie des Mauryas. Est-ce à dire que l'art ait été créé de toutes pièces dans l'Inde, vers l'an 250 avant notre ère, par un décret de l'empereur Açoka? Il va de soi qu'il serait absurde de le croire. Dès les temps védiques, la civilisation indienne avait à sa disposition les services non seulement du char-

pentier, du charron, du forgeron, du potier, du tisserand et autres fabricants d'objets de première nécessité, mais encore de ceux que nous appelons des ouvriers d'art, peintres, orfèvres, sculpteurs sur bois ou sur ivoire. Si les textes n'étaient pas là pour nous le dire en toutes lettres, le témoignage des seuls monuments conservés suffirait à l'établir. Fergusson a prouvé une fois pour toutes que les plus vieilles constructions de pierre, par la façon servile dont elles copient des dispositions et des assemblages de charpente, attestent l'existence antérieure d'édifices en bois. D'autre part — nous le savons de source certaine par une inscription explicite — ce sont les ivoiriers de Vidiçâ qui ont ciselé, dans le voisinage immédiat de leur ville, l'une des portes monumentales de Sânchi. Il saute d'ailleurs aux yeux que les bas-reliefs, si fouillés et si bien polis, qui sont pour nous les premiers en date, ne nous présentent nullement des essais de débutants, mais des œuvres de sculpteurs dès longtemps rompus à leur métier et qui changent de matière, non de technique. Toute la transformation qui s'est opérée au IIIe siècle avant notre ère se borne à la substitution, dans les fondations religieuses et royales, du règne de la pierre à celui du bois. Malheureusement il n'est pires conditions climatériques et historiques que celles de l'Inde pour la conservation des monuments. Tout ce qui était en bois était d'avance condamné à tomber en poussière; tout ce qui était en pierre, et que le climat eût épargné, le vandalisme de l'homme en a eu presque entièrement raison. Ainsi s'explique que les plus anciens vestiges de l'art bouddhique soient à la fois si tardifs et si rares. Si nous laissons de côté aussi bien les grands piliers monolithes, chers à Açoka, que les hypogées creusés pour le bénéfice de toutes les sectes religieuses partout où la formation géologique des roches s'y prêtait, nous ne trouvons guère à relever à fleur de sol, et en attendant des fouilles plus suivies, que les débris des balus-

trades de Bodh-Gayâ et de Barhut et les quatre portes de Sânchi. La mention inscrite sur la première des rois Brahmamitra et Indramitra, sur la seconde de la dynastie des Çuṅgas, et sur l'une des troisièmes du règne de Sâtakaṇi suffit à les dater en gros, mais avec certitude, du IIe siècle avant notre ère. C'est sans doute à la même époque qu'il faut rapporter, si l'on en juge par leur style, les plus vieux fragments de balustrades exhumés tant à Amarâvatî qu'à Mathurâ. Si à ces quelques épaves de sculptures nous ajoutons les restes des peintures les plus archaïques d'Ajaṇṭâ, nous aurons vite fini de dresser le catalogue de ce qu'on peut appeler — par opposition avec l'école plus récente, et beaucoup plus pénétrée d'influences étrangères, de la frontière du Nord-Ouest — l'école indigène de l'Inde centrale.

Allons droit au trait le plus frappant de cette vieille école bouddhique. Bien connu des spécialistes, il ne laissera pas que de surprendre les lecteurs non avertis. Quand nous trouvons en pleine production les anciens tailleurs de pierre de l'Inde, nous constatons qu'ils sont en train de tenir très industrieusement cette étrange gageure de représenter la vie du Buddha sans le Buddha. C'est là un fait que, si invraisemblable qu'il soit, Cunningham a mis depuis longtemps en lumière. Il est établi sur le témoignage écrit des artistes eux-mêmes. Ceux de Barhut nous avertissent par une inscription que tel ou tel personnage, à genoux devant un trône, «rend hommage au Bienheureux» : or, sans exception, le trône est vide; tout au plus un symbole indique-t-il l'invisible présence du Buddha[1]. Les dernières recherches n'ont fait qu'étendre à nos yeux le champ d'application de cette règle constante; elle est valable pour les années qui ont précédé comme pour celles qui ont suivi la Sambodhi, pour la jeunesse comme pour la vieillesse

[1] A. Cunningham, *Stûpa of Barhut*, pl. XIII-XVII.

du Maître. La façade du linteau médian de la porte orientale de Sânchi illustre son départ à cheval de sa maison : vide est le tapis brodé qui sert de selle à sa monture[1]. Un médaillon de Bodh-Gayâ figure sa première méditation : vide est le siège devant lequel le laboureur traditionnel pousse sa charrue[2]. Des panneaux d'Amarâvatî nous montrent sa naissance et sa présentation au sage Asita ; seuls ses deux pieds — transcription idéographique directe de la formule qui servait dans l'Inde à désigner respectueusement une «personne» — marquent les langes sur lesquels ici les dieux, et là le vieux *ṛṣi* sont censés le recevoir dans leurs bras[3]. Ce choix d'exemples suffit à démontrer que les vieux sculpteurs indiens se sont absolument abstenus de représenter aussi bien le Bodhisattva que le Buddha au cours de sa dernière existence terrestre[4]. Tel est le fait anormal, mais indiscutable, dont toute histoire de l'art bouddhique devra commencer par rendre compte.

Pour autant que nous sachions, il n'en a pas été donné jusqu'ici d'explication pleinement satisfaisante. Tout le premier, nous avons cherché à nous tirer tant bien que mal d'affaire en supposant, de façon aussi gratuite qu'évasive, que l'ancienne école ou bien n'avait pas voulu, ou bien n'avait pas pu figurer le Bienheureux : aucune de ces deux raisons ne nous paraît plus avoir la moindre valeur probante. Parlerons-nous d'incapacité ? Assurément on conçoit que la réalisation concrète de

(1) *La porte orientale de Sânchi* (Bibl. de vulgarisation du Musée Guimet, t. XXXIV, 1910), p. 24 et p. 70 du tirage à part.

(2) *Art gréco-bouddhique du Gandhâra*, fig. 177 et p. 345.

(3) Voir dans l'escalier du British Museum les nos 44 et 48, ou J. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, pl. XCI, 4, et LXI, 2.

(4) Ajoutons, pour être tout à fait exact : «du moins sous la forme humaine», car on sait qu'un bas-relief de Barhut représente le Bienheureux descendant dans le sein de sa mère sous la forme d'un éléphant (cf. plus bas, p. 73).

l'image du «Buddha parfaitement accompli» ne fût pas chose aisée : et la difficulté ne pouvait qu'aller croissant avec les années, à mesure que l'on s'éloignait du temps du Maître et que sa figure s'estompait davantage dans les brumes du passé. Mais il ne faudrait pas non plus se faire une opinion trop médiocre du talent des vieux imagiers; et, où l'argument devient d'ailleurs tout à fait caduc, c'est quand on tente de l'appliquer à la jeunesse du Buddha. Qu'était-il en effet jusqu'au moment de sa fuite hors de sa ville natale, sinon un «prince héritier»? Or le type du *râja-kumâra* est courant sur les portes de Sânchi comme sur la balustrade de Barhut[1]; quel empêchement matériel y avait-il à s'en servir pour figurer le Bodhisattva? Cela, il est clair qu'on le pouvait, et pourtant on s'est bien gardé de le faire. Retomberons-nous alors sur l'autre branche du dilemme et dirons-nous qu'on ne l'a pas osé? Assurément les plus graves membres de l'ordre ont dû longtemps retenir à la lettre la forte parole que «le Maître disparu, la loi reste[2]», et nous sommes tout prêt à croire que seule elle importait pour eux : le révérend Nâgasena enseigne encore au roi Ménandre que le Bienheureux n'est plus désormais visible que que sous les espèces du *dharmakâya*[3], du «corps de la doctrine»; mais de prohibition expresse des images, nous n'en avons pas connaissance dans les textes. Depuis quand, d'ailleurs, et en quel pays la dévotion populaire s'embarrasse-t-elle des scrupules dogmatiques des docteurs? Ce n'est assurément pas dans l'Inde ancienne : car autrement on ne comprendrait rien à l'enthousiasme avec lequel la vallée du Gange et le reste

[1] Voir Cunningham, *Stûpa of Barhut*, pl. XXV, 4 (*Mûgapakkha-jâtaka*, n° 538 : cf. *Représentations de jâtaka sur les bas-reliefs de Barhut*, fig. 12, dans Bibl. de vulgarisation du Musée Guimet, XXX) et p. vi (mention du *Viçvantara-jâtaka*); porte nord de Sânchi, linteau inférieur (Viçvantara), etc.

[2] *Mahâparinibbâna-sutta*, vi, 1.

[3] *Milindapañha*, éd. Trenckner, p. 73; trad. Rhys Davids, p. 113.

de la péninsule accueillirent le type indo-grec du Buddha. De Mathurâ à Bodh-Gayâ et de Çrâvastî à Amarâvatî, nous le voyons s'installer triomphalement sur le pourtour des *stûpa* comme à l'intérieur des temples. Une conquête aussi rapide prouve assez que les objections de conscience, si tant est qu'il en existât, étaient loin d'être insurmontables.

Mais, dira-t-on, s'il est vrai que les vieux imagiers indiens ne demandaient pas mieux que de représenter le Bienheureux et que, d'autre part, ils en fussent capables, pourquoi donc s'en sont-ils si soigneusement abstenus? A cela nous ne voyons qu'une réponse, d'apparence, il faut en convenir, assez niaise, mais qui dans l'Inde suffit encore à tout : «S'ils ne l'ont pas fait, c'est que ce n'était pas la coutume de le faire.» Et sans doute il serait facile de rétorquer : «Mais vous vous bornez à déplacer la question: si elle ne se pose plus pour les sculpteurs dont nous possédons les œuvres, elle subsiste tout entière à l'endroit de leurs prédécesseurs. . .» — D'accord, et loin d'y contredire, c'est justement là que nous voulions en venir. Nous tenons que cette monstrueuse abstention, telle que nous la constatons sur les monuments de Barhut et de Sânchi, reste parfaitement incompréhensible, à moins qu'on ne s'enquière des habitudes traditionnelles qu'elle suppose, et que, par là même, elle est susceptible de nous révéler. Comme certaines anomalies des espèces animales, elle ne peut s'expliquer qu'à titre d'héritage d'un passé à peu près aboli, mais que leur survivance nous aide à reconstituer. En d'autres termes, c'est en vain que l'on chercherait une solution au problème dans les seuls spécimens relativement tardifs qui nous soient actuellement bien connus; c'est à l'histoire antérieure — à ce qui est encore la préhistoire — de l'art bouddhique qu'il faut aller la demander. A un cas aussi caractérisé de tératologie artistique, c'est la méthode évolutionniste de l'embryogénie qu'il convient d'appliquer.

II

Tout d'abord nous avons les meilleures raisons de penser que l'habitude d'adorer et même l'art de fabriquer des images humaines étaient encore moins répandus dans l'Inde des brahmanes avant Alexandre que dans la Gaule des druides avant César. Assurément cette absence d'idolâtrie proprement dite n'excluait nullement l'existence de formes plus rudimentaires de fétichisme[1] : néanmoins le fait reste que le bouddhisme ne s'est pas développé, comme le christianisme, dans un monde depuis longtemps infecté par le culte des images et prompt à le contaminer à son tour. Non seulement le Ier siècle connaissait déjà des représentations symboliques ou allégoriques du Christ, mais, dès le IIe, nous rencontrons son portrait sur les peintures des Catacombes[2]. Quand celui du Buddha fait son apparition dans l'Inde, la religion qu'il avait fondée était déjà vieille de quatre cents ans : encore avait-il fallu qu'elle vînt également à subir le contact de la civilisation et l'influence de l'art hellénistiques. D'autre part le bouddhisme n'est pas davantage né, comme l'islamisme, dans un milieu d'avance et délibérément hostile à l'idolâtrie. Nous ne voyons pas que les textes védiques en soufflent mot, ni pour ni contre : et leur silence s'explique justement par le fait que l'idée ne s'en était même pas présentée à l'esprit indien. Sitôt que le temps en sera venu, les grammairiens ne manqueront pas de relever,

(1) Nous faisons allusion au *puruṣa* d'or qui entrait dans la confection de l'autel du sacrifice (*Çat. Brâhm.*, 7, 4, 1, 15) et à l'effigie *kṛtyâ* des rites magiques (*Ath. Veda*, X, 1), etc. — Sur ce qu'il faut entendre par les *simulacra* gaulois de César (*Bell. Gall.*, VI, 7), voir l'article de M. S. Reinach sur *L'art plastique en Gaule et le druidisme* (*Revue Celtique*, t. XIII, 1892, p. 190 et suiv.) où sont également cités les témoignages correspondants d'Hérodote (I, 131) et de Tacite (*Germ.*, IX) sur l'inexistence de l'idolâtrie chez les Perses et les Germains.

(2) M. Besnier, *Les Catacombes de Rome*, Paris, 1909, p. 204, 208, 223-224.

dans l'usage de la langue savante, le mode de désignation du fait nouveau des idoles brahmaniques [1]. De même, quand la question des images de leur Maître se posera devant les fidèles bouddhistes, leurs écritures y apporteront explicitement les solutions opportunes; et si ces solutions successives sont en outre contradictoires, c'est simplement que, dans l'intervalle, les besoins de la conscience religieuse auront changé en même temps que les conditions de la production artistique. Mais, en ce qui concerne la période la plus ancienne dont nous ayons à nous occuper, les investigations dans la littérature sont restées aussi stériles au point de vue iconographique que les recherches sur le terrain. Pour l'instant, l'histoire de l'art religieux dans l'Inde, antérieurement au bouddhisme, est, qu'elle le doive rester ou non, philologiquement une page blanche, archéologiquement une vitrine vide.

Que dans le boudhisme même, comme dans toutes les religions, l'art ne soit d'abord qu'une simple manifestation du culte, c'est ce que chacun admettra volontiers. La seule question est de savoir quelle branche du culte bouddhique a fourni à cette excroissance d'ordre spécial l'occasion de se produire. Ce n'est évidemment pas dans les réunions périodiques des moines que nous trouverons le moindre prétexte décoratif. La vénération témoignée aux restes mortels du Bienheureux explique le rôle capital du tumulus funéraire dans l'architecture bouddhique. Il ne nous échappera pas que, par ce biais, c'est encore elle qui a offert, dans l'entourage obligatoire de ces reliquaires monumentaux, leur support naturel aux sculptures, dont l'unique destination fut longtemps de décorer des balustrades de *stûpa*. On pourrait, à la rigueur, soupçonner une marque

[1] Cf. les scolies sur Pâṇini, V, 3, 99, excellemment discutées par M. Sten Konow dans son intéressante *Note on the use of images in ancient India* (*Ind. Ant.*, 1909) : mais elles n'ont aucune valeur probante pour l'époque pré-mauryenne, dont il est ici question.

de son influence dans le caractère presque uniquement biographique qu'a pris cette décoration, de même que, par le rite de la circumambulation, elle a fixé le sens dans lequel les scènes doivent se succéder et se lire. Mais, en dehors de cette orientation générale, nous ne découvrons au fond de ce genre de dévotion rien qui ait pu déterminer le mode de composition des bas-reliefs. Reste la troisième et dernière forme ancienne du culte bouddhique, celle que le Buddha lui-même aurait enseignée sur son lit de mort à son disciple bien-aimé : « Il y a quatre places, ô Ânanda, qu'un honorable fidèle doit visiter avec une religieuse émotion. Quelles sont ces quatre?... » Ce sont, comme on sait, celles où le Prédestiné s'est illuminé et a prêché pour la première fois et celles où il est né et mort pour la dernière[1]. Or, c'est justement dans cette pratique dévote des quatre grands pèlerinages que réside pour nous l'espoir de rencontrer enfin le point de départ cherché. Pour que nous tenions du même coup le germe et le principe directeur de l'art bouddhique, il faut et il suffit qu'on admette que les pèlerins indiens se soient plu à rapporter, de ces quatre places saintes, un petit souvenir matériel de ce qu'ils y avaient vu.

Nous avons peine à croire que le lecteur se refuse à nous accorder ce mince postulat. Serait-il à ce point étranger au monde extérieur qu'il ignorât l'universel empire de la manie, d'ailleurs innocente, des souvenirs de voyage? Les innombrables industriels et boutiquiers, qui partout en vivent, se chargeraient vite de le lui démontrer. N'a-t-il jamais, au cours de ses déplacements, et quel qu'en fût le but ou la cause, acheté des bibelots, collectionné des photographies, expédié des cartes postales illustrées? Ce ne sont là que les dernières modes et l'extension profane d'un usage immémorial et sacré.

[1] *Mahâparinibbâna-sutta*, v, 16-22.

S'il en doute, qu'il se penche par exemple sur les vitrines du Musée de Cluny[1] qui contiennent les insignes emblématiques en métal de tous les grands pèlerinages du moyen âge, tels qu'ils ont été repêchés dans la Seine à Paris. L'Inde médiévale nous a, elle aussi, laissé par centaines des témoins de cette coutume. Ce sont le plus souvent de simples boulettes d'argile, moulées ou estampées d'un coup de cachet et sans doute à la portée de toutes les bourses, qui servaient à la fois de *memento* et d'*ex-voto*. On en ramasse aujourd'hui sur tous les sites bouddhiques, jusque dans la presqu'île de Malacca et en Annam[2]. Est-ce beaucoup se compromettre que de conjecturer que ces « saintes empreintes » sont, dans le bouddhisme, les vestiges d'une tradition qui remonte jusqu'aux quatre grands pèlerinages primitifs? Le pis qui puisse en résulter, c'est que l'art bouddhique aurait dû son origine à la satisfaction d'un besoin partout et toujours constaté et, l'on pourrait presque dire, d'un des instincts religieux de l'humanité. Il serait difficile d'imaginer théorie plus humble et plus prosaïque : elle n'en est, à notre sens, que plus vraisemblable, et nous ne voyons pas quelle autre on pourrait lui substituer, si du moins on ne veut attribuer à cet art qu'une origine rationnelle.

C'est qu'en effet, ce point obtenu, tout le reste suit. Rien n'est plus facile que de deviner ce que devaient être les « souvenirs » rapportés par les pèlerins des quatre grandes places saintes. Pour prendre l'exemple moderne le plus familier au lecteur français, que représentent les images ou médailles

(1) A moins qu'il ne lui soit plus commode de faire la même expérience au British Museum où une vitrine du *Mediæval Room* contient également une collection de ces ***signacula***, etc.

(2) Pour des spécimens de l'Inde, voir CUNNINGHAM, *Mahâbodhi*, pl. XXIV, *J. R. A. S.*, 1900, p. 432, etc.: de Birmanie, *Archæol. Survey of India*, *Annual Report 1905-1906*, pl. LIII; de Malacca, *Bull. de la Commission archéologique de l'Indochine*, 1909, p. 232; de l'Annam, *B. É. F. E.-O.*, 1901, p. 25, etc.

IMPRIMERIE NATIONALE

offertes et achetées à Lourdes? Avant tout la grotte miraculeuse. Que devaient figurer sur étoffe, sur argile, sur bois, sur ivoire ou sur métal, les premiers objets de piété fabriqués à Kapilavastu, à Bodh-Gayâ, à Bénarès, à Kuçinagarâ? Évidemment le point caractéristique vers lequel se portait, aux abords de chacune de ces quatre villes, la dévotion populaire. Or, ces points, nous les connaissons d'avance par les pittoresques expressions des textes. Ce que l'on visitait d'abord à Kuçinagara, c'était le lieu, marqué de bonne heure et de façon tout à fait appropriée par un *stûpa*[1], de la mort définitive du Maître. De même, le miracle essentiel de Bénarès s'étant passé au Mṛga-dâva, il était inévitable que sa dénomination consacrée de «mise en branle de la roue de la loi» se traduisît en termes concrets par une roue, ordinairement accostée de deux gazelles. Ce que l'on contemplait d'autre part à Bodh-Gayâ, c'était le figuier toujours reverdissant au pied duquel le Bienheureux s'était assis pour atteindre à l'omniscience. Que révérait-on enfin à Kapilavastu? Ici la réponse est plus incertaine : assurément la grande attraction locale résidait dans le rappel de la nativité du Buddha; mais, sans parler de sa maison paternelle, le zèle le plus ardent pouvait balancer entre l'endroit de sa naissance matérielle et celui de sa renaissance spirituelle, entre le parc de Lumbinî où il saillit du flanc droit de sa mère et cette porte, non moins fameuse, par laquelle il s'évada des misérables plaisirs du monde. Quel que fût ici l'embarras du choix, aucune hésitation n'était du moins permise à propos des trois autres sites. Un arbre, une roue, un *stûpa*, en voilà assez pour remémorer à distance le spectacle de ces lieux saints, voire même pour évoquer, par une constante association d'idées et d'images, les miracles dont ils avaient été le

[1] «Un *stûpa* d'Açoka», c'est-à-dire de forme archaïque, dit Hiuan-tsang: cf. aussi Fa-hian (Beal, *Records*, I, p. lii, et II, p. 32).

théâtre. Encore ces objets pouvaient-ils être aussi sommairement indiqués que l'on voudra : l'imagination supplée à la pauvreté des moyens artistiques si l'humaine faiblesse ne peut se passer du signe matériel.

III

Telle est l'unique part faite, dans notre théorie, à l'hypothèse. Tout le développement postérieur de l'art bouddhique découle logiquement de ces prémisses, et il n'est désormais aucun des documents conservés qui ne vienne successivement corroborer les diverses étapes de son évolution. Les plus anciens monuments qui nous soient parvenus de l'antiquité indienne sont un petit nombre de monnaies rectangulaires de cuivre ou d'argent. Or il est tout à fait notable que, parmi les symboles dont elles sont poinçonnées, l'arbre, la roue et le *stûpa* jouent un rôle considérable, voire même, sur beaucoup d'entre elles, prédominant[1]. Grâce au hasard de leur trouvaille, l'existence des *signacula*, que nous supposions avoir été fabriqués à l'usage des pèlerins, cesse d'être, aussi haut que nous puissions remonter, une pure conjecture. Mieux encore : nous pouvons clairement discerner, dans la simplicité enfantine de ces emblèmes, le style des plus anciennes manifestations de l'art religieux des bouddhistes. Plutôt que des images, ce sont, à proprement parler, des hiéroglyphes, dotés pour les initiés d'une valeur conventionnelle : et, du même coup, nous réussissons à nous expliquer ce que nous avons déjà eu plus d'une fois l'occasion de noter, à savoir le caractère abstrait

[1] Pour ne citer que l'étude la plus récente, cf. D. B. Spooner, *A new find of punchmarked coins*, dans *Arch. Survey of India, Annual Report 1905-1906*, 1909, p. 150. D'après l'excellente analyse que M. Spooner a donnée de cette trouvaille, sur 61 monnaies 22 portent à la fois les trois symboles et 22 autres associent encore les deux derniers.

et quasi algébrique de cet art à ses débuts[1]. Par ailleurs l'on conçoit aisément qu'à force de se colporter hors des grands centres de pèlerinage, ces sortes de sigles artistiques aient vu se modifier leur signification initiale. Ils ont été peu à peu considérés moins comme des mementos de sites sacrés que comme des représentations schématiques des miracles dont le souvenir était attaché à ces sites. En d'autres termes, à mesure qu'ils se propageaient plus loin de leur place d'origine, leur caractère topographique et local est sans cesse allé en diminuant au profit de leur valeur symbolique et universelle, jusqu'à ce qu'ils aient fini par devenir le patrimoine commun des imagiers et par être fabriqués indistinctement partout où un donateur bouddhiste en faisait la commande. C'est justement cet état de diffusion et de généralisation subséquente que nous attestent déjà pour le IVe siècle la banalité et la dispersion des monnaies dites «bouddhiques».

Mais nous avons hâte d'arriver, dans cette rapide esquisse, aux monuments dont le caractère bouddhique ne peut plus être discuté. On sait l'élan qu'avait imprimé, vers le milieu du IIIe siècle, aux fondations religieuses de la secte le zèle impérial d'Açoka. Il n'en est que plus curieux de constater comment, cent ans encore après lui, l'école de l'Inde centrale continue à suivre fidèlement les errements du passé. A ce point de vue, les quatre portes de Sânchi, que nous avons eu l'unique fortune de conserver presque au complet, peuvent fournir un critérium assez sûr du degré de persistance des vieux usages. Or, Fergusson y constatait déjà l'extrême fréquence de ce qu'il appelait «le culte» de l'arbre, du *stûpa* et de la roue. D'après une statistique peu suspecte, puisqu'il l'a dressée au service de théories toutes différentes des nôtres, le premier emblème ne reviendrait pas moins de 67 fois, et le second de 32;

[1] Cf. *Art gréco-bouddhique du Gandhâra*, p. 608, etc.

et si le dernier ne reparaît que 6 fois, ce nombre suffit néanmoins à lui assurer la troisième place dans l'ordre d'importance des sujets[1]. Nous n'avons pas, il va de soi, à suivre Fergusson dans les étranges spéculations anthropologiques qu'il a greffées sur ces constatations. Tout ce que nous serions d'abord tentés de lire dans son tableau, ce serait la prépondérance du miracle de la *Sambodhi* ou du *Parinirvâṇa* sur celui du *Dharmacakra-pravartana*. En réalité, le nombre supérieur des deux premiers symboles tient à une autre raison. L'on appliquait dès lors aux Buddhas du passé les formules qui avaient d'abord servi pour celui de notre âge et l'on se plaisait à les aligner tous les sept en les figurant tantôt par leur tumulus funéraire, tantôt, et plus fréquemment, par leur trône vide sous leur arbre de la Science[2] : seule la roue était restée l'apanage particulier de notre Çâkya-muni et ne revenait par suite qu'à de plus rares intervalles. Mais ce ne sont là que des détails subsidiaires; à prendre ces chiffres dans leur ensemble, leur imposant total témoigne assez haut de la constante répétition, sous leur forme traditionnelle, de ce que, par le témoignage des monnaies, nous savons avoir été les premiers essais de l'art bouddhique. Obligés de couvrir les surfaces relativement étendues qui s'offraient à eux, les sculpteurs de Sânchi ont visiblement

[1] Cf. J. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, 2e édition, 1873, p. 105 et 242. Voici ce tableau auquel il a joint les données de la porte unique d'un des petits *stûpa* voisins :

		ARBRE.	STÛPA.	ROUE.
Grand *stûpa*,	porte sud	16	5	1
—	porte nord	19	8	2
—	porte est	17	9	1
—	porte ouest	15	10	2
Petit *stûpa*,	porte unique	9	6	4

[2] Cf. *Porte orientale de Sânchi*, p. 19 et 68. La raison décisive de la prédominance des compositions inspirées du type de la *Sambodhi* sur toutes les autres sera donnée un peu plus bas, p. 71-72.

commencé par rééditer à profusion, en plein milieu du IIe siècle avant notre ère, les compositions sommaires et hiéroglyphiques que leur avaient léguées leurs prédécesseurs directs, les fabricants d'objets de piété du Ve siècle.

IV

C'est là une première vérification, assurément fort importante, mais purement matérielle, de notre hypothèse. Il est des contrôles plus subtils que celui de la statistique et qui ouvrent des vues plus profondes sur le développement de la vieille école bouddhique. Les années ont passé, l'habileté technique s'est accrue, le type iconographique des dieux et des génies s'est constitué, le don de l'observation et le sens du pittoresque se sont éveillés chez elle : mais elle n'en reste pas moins, sur le point capital de la figuration du Buddha, la docile prisonnière de la coutume. Autour des vieux thèmes d'atelier elle brode bien quelques variations : elle enjolive les *stûpa*, enguirlande les roues ou, sans souci de l'anachronisme, donne par avance à l'arbre de la *Sambodhi* le curieux entourage de pierre qu'il dut, plus de deux siècles et demi après le prodige, à la piété d'Açoka[1]; mais elle ne sort pas pour cela des vieilles formules. Lasse de répéter éternellement les miracles consacrés, se risque-t-elle à traiter quelque épisode encore inédit? L'idée ne lui vient pas davantage d'en profiter pour rompre avec la routine. Elle ne peut ignorer que son métier n'est plus de fournir à des pèlerins un memento de ce qu'ils avaient vu de leurs yeux au cours de leur visite aux places saintes; elle a pleinement conscience qu'il s'agit maintenant pour elle d'illustrer sur un monument permanent la biographie du Buddha; mais elle paraît mal s'apercevoir que, pour ce nouveau dessein, les vieux procédés,

[1] Cf. *Porte orientale de Sânchi*, p. 65.

jadis parfaitement appropriés à leur but, ne sont plus à présent de mise. Évidemment il était trop tard pour réagir et secouer le joug d'une tradition artistique, que des légendes religieuses n'avaient pas tardé à renforcer; du moins c'est vers ce même temps que les textes, jusqu'alors muets sur la question, s'avisent tout à coup de proclamer — avec une précipitation excessive et que la postérité devra bientôt contredire — l'impossibilité où auraient jadis été les artistes de portraicturer de son vivant le visage, inexprimable à voir, du Bienheureux [1]. Et comment; en effet, expliquer autrement la persistante absence de son image, tandis que tant de divinités brahmaniques paradaient sur les piliers de Barhut et de Sânchi?

Dès lors il n'est plus qu'une manière conforme à la réalité vivante de concevoir l'étude de la vieille école indienne. Son histoire est celle d'une lutte plus ou moins sournoise entre les deux tendances qui la divisaient contre elle-même, l'irrépressible désir de scènes nouvelles et le respect superstitieux des précédents. D'une part, elle ressent un besoin croissant de la figure du Buddha pour servir de centre ou de pivot aux tableaux de sa vie; et d'autre part, elle admet comme un axiome qu'il suffit pour représenter le Bienheureux de faire ce que l'on avait toujours fait jusque-là, à savoir de l'évoquer par la vue de l'une de ses trois armoiries parlantes. Regardez-la à l'œuvre. Le tumulus du *Parinirvâṇa,* terme ultime de la carrière du Maître, est par définition hors de cause, alors qu'il s'agissait de représenter quelque incident de celle-ci. Le symbole de la roue, spécialisé dans la représentation de la «Première prédication», ne pouvait guère être réemployé qu'à l'occasion du prodige similaire opéré à Çrâvastî pour la plus grande confusion des sectes rivales [2]. Restait, pour l'usage courant des mi-

[1] *Divyâvadâna*, p. 547.

[2] Cf. *Le «Grand miracle» du Buddha à Çrâvastî*, dans *J.A.*, janvier-février 1909, p. 35 et pl. 17.

racles secondaires, l'emblème héraldique déjà utilisé pour la *Sambodhi*. Et nous voyons bien en effet comment les ateliers de l'Inde centrale se résignent une fois pour toutes à ce procédé et, tant bien que mal, s'en accommodent. Ils ne peuvent toutefois s'empêcher de glisser çà et là quelques variantes, voire même de tenter à l'occasion quelque autre biais. C'est sous les espèces d'un trône vide, surmonté d'un arbre, qu'à Barhut le Buddha reçoit la visite du *nâga* Elâpatra; quand il prêche au ciel des Trente-trois dieux, le motif est en outre agrémenté d'un parasol; et ce dernier tient à son tour la place de l'arbre, lors de la visite d'Indra ou d'Ajâtaçatru. Parfois le trône seul fait l'affaire. A deux reprises même, sur la porte orientale de Sânchi, l'école s'aventure jusqu'à se servir uniquement du « promenoir » ou *caṅkrama* du Maître pour suggérer sa présence[1]. Mais la hardiesse de ses innovations ne va pas plus loin et nous avons vite fait d'atteindre les limites de son audace. Aussi bien les avons-nous déjà tracées plus haut (p. 58), et il eût été superflu d'y revenir, si à présent nous ne croyions avoir deviné la raison d'être et jusqu'au mode de production des étranges anomalies qu'au début de cette étude nous devions nous borner à constater.

Nous avons également dit ci-dessus comment — et nous comprenons à présent pourquoi — les artistes se sont de même heurtés à la barrière infranchissable des vieux usages quand il s'est agi pour eux de figurer le Prédestiné au cours des vingt-neuf premières années de sa vie, alors que ses atours princiers dissimulaient encore sous une enveloppe mondaine le Buddha près d'éclore. A la vérité nous n'avons pu tout à l'heure (p. 66) déterminer exactement à l'aide des textes quel épisode de sa jeunesse les fidèles avaient choisi comme objet principal de commémoration, ni comment les vieux imagiers

[1] Cf. Cunningham, *Stûpa of Barhut*, pl. XIV, 3; XVI, 3; XVII, 1; XXVIII, 4, etc., et *La porte orientale de Sânchi*, p. 52 et 62.

avaient dû s'y prendre pour le commémorer. Il est curieux de constater que les sculpteurs du IIe siècle ont partagé à ce propos nos perplexités. Ceux de Barhut ont adopté le moment précis où le Bodhisattva descendit dans le sein de sa mère, où du moins celle-ci rêva qu'il y descendait sous la forme d'un petit éléphant[1]. Ceux de Sânchi ne figurent qu'incidemment la Conception; en revanche, ils détaillent complaisamment toutes les circonstances de l'entrée du prince en religion, c'est-à-dire de sa fuite à cheval loin de sa ville natale : ils figurent la porte de la ville et, à plusieurs reprises, le cheval, l'écuyer et les dieux; ils ne sous-entendent que le héros de cette hégire[2]. Quant à ceux d'Amarâvatî, sur les stèles où ils ont superposé les quatre grands miracles, ils emploient indifféremment, pour remplir le panneau réservé à Kapilavastu — à côté de l'arbre de Bodh-Gayâ, de la roue de Bénarès et du *stûpa* de Kuçinagara — tantôt encore un «grand départ de la maison» où nous n'apercevons que le cheval passant sous la porte, tantôt une «nativité» où nous ne voyons que la mère, abstraction faite du nouveau-né[3]. Laquelle de ces trois compositions est la plus archaïque et nous conserve le mieux l'aspect des «souvenirs» dont les pèlerins du Ve siècle pouvaient déjà faire emplette à Kapilavastu? C'est ce qu'il nous est à présent bien difficile de dire. Si nous nous en fions derechef sur sur ce point aux documents numismatiques, ils nous donneront à penser que, dès l'origine, un certain flottement se manifesta dans le choix des artistes et des fidèles. La plupart des monnaies bouddhiques consacrent deux abréviations pour une à la seule nativité; du moins sur les cinq poinçons ordinaire-

[1] Cunningham, *Stûpa of Barhut*, pl. XXVIII, 2.

[2] *La porte orientale de Sânchi*, p. 70, et cf. p. 54.

[3] Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, pl. XCIII-XCVIII. — On peut remarquer à ce propos que des stèles bien postérieures de Bénarès continuent à grouper dans le cadre de Kapilavastu l'enfantement (avec ou sans la conception, les sept pas ou le bain) et le grand départ (*Anc. Mon. Ind.*, pl. 67-68, etc.).

ment associés du lotus, du taureau, de l'arbre, de la roue et du tumulus, les deux premiers ne peuvent que correspondre simultanément au premier des quatre grands miracles. Apparemment le lotus remémorait ceux qui étaient nés spontanément sous les sept premiers pas du Maître, tandis que le taureau, presque toujours flanqué de son sigle zodiacal, incarnait la date traditionnelle de la naissance, le jour de la pleine lune du mois de Vaiçâkha. D'autres fois, mais plus rarement, le taureau est remplacé par un éléphant, rappel plastique de la Conception[1]. Il se peut aussi, bien que nous n'en possédions aucune preuve concrète, que la porte par laquelle sa vocation avait jeté le Bodhisattva hors du monde, ait trouvé de bonne heure des copistes et des amateurs. Mais ce ne sont là que des questions accessoires : ce qui importe ici encore, c'est que seule la tradition aniconique, héritée des humbles initiateurs de jadis, peut nous donner la clef des invraisemblables compositions postérieures, enfantements sans enfant et chevauchées sans cavalier.

V

Ce n'est pas tout : les sculpteurs du IIe siècle ne vérifient pas seulement notre hypothèse en ce qu'ils reproduisent et en ce

[1] Cf. les tables de D. B. Spooner, *loc. laud.*, p. 156-157. Quant aux interprétations ci-dessus énoncées du lotus et du taureau, nous ne les donnons que comme de simples conjectures de notre part. Toutefois, nous pouvons déjà faire remarquer que le lotus a gardé dans le bouddhisme postérieur la signification symbolique de «naissance miraculeuse», et que le taureau figure encore avec sa valeur astronomique sur l'un des bas-reliefs les plus connus du musée de Lahore (cf. A. Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*, 2e éd., p. 121, ou *Buddhist Art in India*, p. 129). Le regretté Dr Th. Bloch, dans un de ses derniers articles (*Z.D.M.G.*, 1908, t. LXII, p. 648 et suiv.), avait cru reconnaître, sur une photographie défectueuse de ce taureau à la langue pendante, l'image d'un sanglier, et bâti sur cette méprise toute une théorie : il suffit de renvoyer le lecteur soucieux d'éclaircir de ses propres yeux cette question de fait aux *Anc. Mon. India*, pl. 127.

qu'ils imitent des œuvres du passé : on pourrait soutenir qu'ils le font encore indirectement en ce qu'ils innovent. Pour irréfléchie et machinale que fût leur soumission à l'usage, l'absence forcée du protagoniste dans les scènes de sa propre biographie ne laissait pas que de les gêner considérablement. La carrière du Bienheureux a beau n'être qu'un monotone tissu d'entretiens plus édifiants que mouvementés, un petit nombre d'épisodes se prêtaient seuls à être figurés indépendamment du personnage principal.

A l'aide de quels sujets couvrir les nombreux médaillons, les longues mainscourantes ou les hautes portes des balustrades de *stûpa?* Le premier expédient dont les artistes s'avisèrent fut de s'adresser aux existences antérieures du Maître, alors que sous toutes les formes animales, puis dans toutes les conditions sociales, il se qualifiait à force de perfections pour l'obtention finale de la Bodhi. On s'explique dès lors pourquoi les sculpteurs de Barhut ont puisé de préférence à ce trésor de contes et de fables : en traitant cette matière nouvelle ils n'étaient plus entravés, comme dans l'illustration de la vie dernière du Maître, par un usage érigé en loi : aussi ne se font-ils aucun scrupule de représenter le Bodhisattva à chaque scène, et c'est avec une parfaite liberté d'esprit que, lors de son avant-dernière existence terrestre, il donnent à Viçvantara les traits qu'ils s'abstenaient si jalousement de prêter à Siddhârtha (cf. plus haut, p. 60). Les représentations de *jâtaka* sont loin d'être ignorées à Sânchi : mais les décorateurs des portes ont encore eu recours à un autre stratagème pour glisser entre les mailles de la tradition. Il va de soi en effet que, dans toutes les scènes postérieures au *Parinirvâṇa*, l'absence de la figure du Bienheureux devenait parfaitement justifiée et du même coup cessait d'être un embarras pour les artistes. Aussi se plurent-ils bientôt à cultiver cette partie de la légende bouddhique. Selon toute probabilité, ils com-

mencèrent par illustrer la fameuse «guerre des reliques», que faillit déchaîner la mort du Bienheureux. Encouragés apparemment par cet essai, ils ne craignirent pas de s'attaquer au cycle même d'Açoka et de représenter tantôt son inutile pèlerinage au *stûpa* de Râmagrâma, tantôt sa visite solennelle à l'arbre de la *Sambodhi*[1]. Ainsi, sous le pressant aiguillon de la nécessité, l'école indigène, incapable de secouer ouvertement son esclavage, s'était artificieusement créé une double échappatoire dans les légendes antérieures à la dernière renaissance ou postérieures à la mort définitive du Buddha. Nous ne doutons pas pour notre part que, si elle avait continué à se développer normalement et selon ses règles propres, nous aurions vu croître le nombre de ces prétendus tableaux d'histoire ou de ces illustrations de contes populaires, aux dépens du vieux fonds des images de piété.

Ce n'est plus un secret pour personne que la courbe régulière de cette évolution a été brusquement interrompue par un véritable cataclysme artistique. Les sculpteurs hellénisés du Nord-Ouest, étrangers à la tradition indigène de l'Inde centrale, comblèrent d'emblée et même dépassèrent les vœux de leur clientèle bouddhique en créant à son usage le type indo-grec du Buddha. Aussitôt séduits par cette innovation mirifique, leurs collègues du bas pays saluèrent avec non moins d'enthousiasme que les fidèles la rupture du charme magique qui avait si longuement et lourdement pesé sur la vieille école bouddhique. Nous avons déjà noté le fait de la rapide diffusion du type nouveau (p. 61) : il nous apparaît bien à présent que son adoption ne heurtait directement aucun préjugé dogmatique. Interprètes toujours dociles des idées courantes, les textes vont désormais s'ingénier à garantir, à l'aide de traditions apocryphes ou à grand renfort de miracles, l'authentique

[1] Cf. *La porte orientale de Sânchi*, p. 28 et 74.

ressemblance de ces portraits dont ils niaient tout à l'heure la possibilité [1]. C'est qu'en effet la mode nouvelle n'enfreignait expressément aucune prohibition rituelle : elle ne faisait que bouleverser des procédés artistiques de composition, et les liens qui tombaient étaient d'ordre purement technique. Nous avons assez vu comment les imagiers du bassin du Gange avaient lentement laissé se tisser autour d'eux la toile d'araignée de la coutume et comment, sans oser la rompre, ils avaient déjà tenté de s'en dégager. Sous le coup de la révélation qui leur vint du Gandhâra, leur émancipation fut aussi brusque que complète : mais jusqu'à travers ce développement inattendu, nous sommes prêt à poursuivre l'épreuve à laquelle nous avons soumis notre théorie et dont elle nous paraît s'être tirée jusqu'ici à son honneur.

L'histoire de l'ancien régime en art bouddhique, avant la révolution gandhârienne, peut, en effet, se résumer à peu près ainsi : nous avons toutes raisons de supposer qu'il y eut, pour commencer, dès le ve siècle, création locale aux quatre grands centres de pèlerinage, et colportage dans l'intérieur de l'Inde, d'images rudimentaires, exécutées d'après les « saints vestiges » subsistant sur l'emplacement des sites miraculeux; ce sont ces symboles naturellement inanimés qui, grâce au temps et à la distance, ont fini par être considérés comme des représentations schématiques des quatre principaux épisodes de la vie du Bienheureux et qui, joints à quelques variations routinières composées selon la même formule, ont

[1] Par traditions apocryphes nous entendons celles relatives à la statue de santal exécutée du vivant même du Buddha et attribuée par Fa-hian (trad. Legge, p. 56) à Prasenajit de Çrâvastî et par Hiuan-tsang (trad. Stan. Julien, I, p. 283 et 296) à Udayana de Kauçâmbî, dont Prasenajit n'aurait fait qu'imiter l'exemple (cf. Beal, *Records*, I, p. xliv et 235; II, p. 4). Quant aux miracles, voyez ceux que nous rapportent au sujet de l'image du temple de Mahâbodhi Hiuan-tsang (trad. Stan. Julien, I, p. 465 ; Beal, II, p. 120) et Târanâtha (trad. Schiefner, p. 20).

servi, avant comme après d'Açoka (milieu du IIIe siècle), à la décoration des fondations religieuses; enfin sur les monuments du IIe siècle (toujours avant notre ère) nous relevons déjà des tentatives pour se dérober à la tyrannie des vieux usages en recourant à des sujets antérieurs ou postérieurs à l'existence dernière du Buddha. Cependant l'école du Nord-Ouest entre en scène. En raison même du fait qu'elle a été presque complètement soustraite à ces influences traditionnelles, elle devra, dans notre système, présenter des signes caractéristiques tout différents de ceux de l'ancienne école. Or les conclusions d'une longue étude, que nous avons dès longtemps consacrée aux bas-reliefs gréco-bouddhiques, semblent s'être donné le mot pour prendre point par point le contre-pied des affirmations précédentes. Ce que nous avons constaté au Gandhâra, c'est d'abord la disparition à peu près totale des scènes légendaires postérieures au cycle du *Parinirvâṇa,* ainsi que la diminution considérable du nombre des *jâtaka;* c'est en second lieu la multiplication indéfinie des épisodes empruntés à la jeunesse ou à la carrière enseignante du Maître, dont l'image corporelle occupe à présent le centre de toutes les compositions; c'est enfin et corrélativement l'extrême rareté des représentations symboliques[1]. Toutefois — et ceci est notre argument suprême — les vieux emblèmes ne disparaissent pas complètement. Non seulement au Gandhâra, mais jusque sur les productions les plus tardives de l'Inde médiévale, sans parler des images lamaïques actuelles, ces survivances d'un autre âge persistent à se montrer. Si le *stûpa* est considéré comme devenu superflu sur presque toutes les représentations nouvelles du *Parinirvâṇa*, l'arbre de la Science ne manque jamais de se dresser derrière le Buddha de la *Sambodhi*, tandis que la roue entre les deux gazelles adossées ou affrontées continue à timbrer le trône de

[1] Cf. *Art gréco-bouddhique du Gandhâra*, p. 266, 270, 427, etc.

celui de la Première prédication[1] : et par là, le déclin de l'art bouddhique rejoint ses plus lointaines origines *visibles* — les seules (est-il besoin de le spécifier?) dont il ait été question ici.

Telle est du moins la théorie que nous n'avons pu nous empêcher de soumettre à l'appréciation des indianistes. A tout prendre, ce n'est qu'un essai de synthèse, un effort pour coordonner d'abord logiquement, puis pour organiser selon les lois d'un développement historique une série de faits déjà connus. En ce sens, il n'est aucun archéologue bouddhique qui n'y ait contribué, à commencer par Fergusson et Cunningham : et il se peut qu'on la trouve en somme passablement dénuée d'originalité. Toute notre ambition serait justement qu'elle donnât, à la lire, l'impression d'être déjà tombée, même avant que de naître, dans le domaine public : ce serait le meilleur des symptômes, car il n'en est pas de plus propre à faire croire que — sauf les retouches qu'y apportera inévitablement le progrès des recherches — elle soit destinée à durer.

[1] Cf. *Art gréco-bouddhique*, fig. 208 et 209, et *Iconographie bouddhique de l'Inde*, fig. 29 et 30 : cette dernière est une représentation du *Parinirvâṇa* encore surmontée d'un *stûpa*.

DE
L'ALPHABET SOGDIEN,

PAR

M. ROBERT GAUTHIOT.

Parmi les nombreux et précieux documents rapportés d'Asie centrale par M. P. Pelliot, figurent un certain nombre de textes bouddhiques en langue et en écriture «sogdiennes». Ce sont en partie des rouleaux, en partie des feuillets de 0 m. 48 sur près de 0 m. 15, percés d'un trou, à la façon des manuscrits indous, à 0 m. 16 du sommet, et ils proviennent tous de la grotte de Touen-houang. L'intelligence de ces textes est enfin assurée malgré leur état incomplet, leur caractère abstrait et l'ignorance trop grande où nous sommes encore de la littérature du bouddhisme de l'Asie centrale, grâce à un bilingue retrouvé et identifié avec la collaboration de M. P. Pelliot; quant à leur déchiffrement, il est acquis dès à présent et leur lecture est certaine.

L'alphabet sogdien des documents en question est celui dont se sont servi les bouddhistes d'une part et les rédacteurs de l'inscription de Qara Balgassoum de l'autre (voir F. W. K. Müller, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1909, p. 726 et suiv.), celui auquel les Manichéens ont généralement préféré par la suite l'estranghélo modifié que M. F. W. K. Müller a déchiffré avec l'habileté et l'heureuse patience auxquelles nous devons tant (voir *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1904, p. 348 et suiv.; F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift* dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, 1904), tandis que les chrétiens se sont servi, à ce qu'il semble, du syriaque (voir F. W. K. Müller, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1907, p. 260 et suiv.);

IMPRIMERIE NATIONALE.

il n'apparaît donc pas à nos yeux comme un inconnu. Sa ressemblance avec les écritures du type dit «ouïgour» est manifeste. Il diffère assez d'aspect des dérivés secondaires tels que le mongol ou le mandchou, ou même de la cursive ouïgoure tardive du manuscrit de Vienne du Qutad*γ*u Bilig; mais il se rapproche beaucoup de la belle écriture, ferme et claire, des documents en langue turque trouvés en Asie centrale et dont on trouvera des facs-similés par exemple dans les *Uigurica* de M. F. W. K. Müller (*Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, 1908). Il s'en distingue surtout par son caractère relativement archaïque. Si l'on se reporte au tableau ci-joint, l'on constate sans peine que les caractères transcrits par *γ*, *δ*, *w*, *n*, *t*, *y*, *k*, *z*, *p*, *č* et *r* sont sensiblement les mêmes dans le sogdien des manuscrits de Paris et en ouïgour ancien, c'est-à-dire en sogdien récent adapté. D'autre part, l'on voit de suite que certaines lettres ouïgoures ou sogdiennes tardives sont simplement des formes cursives, et comme effacées par l'usage, des types sogdiens correspondants d'une époque seulement un peu plus ancienne. Ainsi l'*āleph* sogdien reste distinct en toute position du *nūn*, tandis qu'en ouïgour l'*a* et l'*n* se confondent, sauf dans le cas le plus favorable, à l'initiale. Au *β* sogdien répond le *v* ouïgour, qui s'est raccourci et a tendu par suite à ressembler à *y*. L'*m* s'est comme aplati en ouïgour et n'y conserve sa forme ronde qu'à la finale, où, en revanche, il tend à se fermer. L'*s* et le *š* sont très nettement distincts en sogdien en toute position; en ouïgour au contraire, ils ne diffèrent plus que par l'inclinaison de la pointe inférieure du caractère, qui se recourbe sur la gauche pour l'*s* et pointe droit pour le *š*. Au total, les confusions entre caractères, si faciles en ouïgour et si gênantes, n'existent réellement en sogdien que pour l'*n* et le *z* (*ż*), qui ne se distingue que par un point diacritique souscrit, dans le cas où la différence est faite. Enfin les diverses lettres gardent dans l'écriture sogdienne leur physionomie propre et leur indé-

ALPHABET SOGDIEN TRANSCRIT.

ʾ	k
β	m
γ	z
δ	s
w	p
n	č
t	r
y	š

Les lettres placées en face des caractères sogdiens n'en sont pas la *transcription phonétique* et n'indiquent pas leur valeur. Elles en sont la translitération mécanique et basée sur leur signification originelle.

araméen ; ici encore, il convient de se reporter avant tout à la publication citée plus haut de M. Cowley. De fait, l'écriture sogdienne est toute sémitique : elle ne note pas les voyelles, à proprement parler, et se contente de marquer les longues et les diphtongues au moyen de *y, w* et ʾ, ou de combinaisons de ces trois signes telles que *ʾy, ʾw, ʾʾ*. Le cas échéant seulement, le timbre des voyelles brèves est indiqué par *y, w* ou ʾ, qui font alors fonction de *matres lectionis*. Ainsi, « quatre » est écrit *čtβʾr,* soit [1] et doit être lu *čatβār,* le sanskrit *stūpaḥ* est noté *ʾstʾwp* et « cinquième » *pnčmyk* , ce qui signifie *pančamīk.* D'autre part, on a *mrt* pour *mart* « homme » et *wyrk* pour *wirk* et non pas **wīrk* « loup », qui répond à av. *vəhrkō,* skr. *vṛkaḥ,* lit. *vilkas.* Sous ce rapport, le sogdien a eu la même fortune que presque tous les dialectes iraniens : le cunéiforme vieux perse, le pehlvi moyen persan, la notation arabe du persan moderne, le manichéen et le syriaque n'ont jamais tenu compte du vocalisme que d'une façon très approximative. Seules les graphies modernes, comme celle de l'ossète, ou artificielles et savantes, comme celle, si tardive, de l'avestique, font exception.

S'il est facile de reconnaître par ce qui vient d'être dit à quel point l'écriture sogdienne se rattache étroitement aux systèmes graphiques des peuples de langue sémitique du Nord, il est beaucoup moins aisé de retrouver le point de jonction des unes et de l'autre. Les ressemblances du sogdien avec le palmyrénien et l'estranghélo (et le syriaque) sont frappantes; mais les différences qui le séparent de l'un et de l'autre ne le sont pas moins. L'absence de certains signes est naturelle : le *ḥēth* et le *ʿaïn* n'avaient pas d'emploi dans une langue ira-

[1] Pour rendre l'aspect « sémitique » des mots écrits, on les a reproduits ici en estranghélo, qui est l'écriture *courante* la plus rapprochée somme toute de celle dont les types nous font défaut.

nienne; le *qōph* ܩ n'avait pas de place à côté du *kāph* ܟ. L'absence du *hē* ܗ s'explique de même, mais est beaucoup plus caractéristique. En effet, *h* est un phonème qui a été très fréquent en iranien commun et qui se retrouve jusqu'aujourd'hui dans un grand nombre de dialectes; ainsi le persan a conservé *h*, tant à l'initiale qu'à l'intérieur, sauf des cas particuliers, et le ه de l'arabe y a trouvé un large emploi. Le sogdien en revanche est caractérisé entre autres par le traitement spécial que le *h* ancien y subit : à l'initiale, il disparaît devant *a-* par exemple, et l'on a sogd. *ʾβt* ܐܒܛ «sept» en face de pers. *haft* هفت. C'est d'ailleurs là un phénomène propre à l'iranien du Nord, dans son sens le plus large : l'on a en ossète *awd*, en yagnobi *awd*, en chigni *vūwd*, en sariqoli *üwd*, en mindjani *oδ*, en yidgah *awdoh* et en afghan *ōva*, tandis que le beloutchi a *hapt* comme le persan a *haft*; dans la forme *hüb* du wakhi, le *h* initial est secondaire et irrationnel. D'autre part, quand il est maintenu et en particulier à l'intérieur des mots, ainsi que l'a indiqué M. Andreas (cf. F. W. K. Müller, *Uigurica*, p. 3, note 3), le *h* iranien est représenté en sogdien par *x* : comme cette correspondance est toute particulière au sogdien, l'absence du *h* dans l'alphabet que nous étudions suffirait à légitimer le nom d'alphabet sogdien ou d'écriture sogdienne, et elle nous montre que la graphie d'origine sémitique a été adaptée au dialecte après le passage de *h* intérieur à *x*. L'absence du *lāmed* est moins significative : elle est simplement l'indice d'une antiquité relative, très variable d'ailleurs selon les dialectes. En effet, en iranien commun, la sonante *l* avait disparu, et elle n'a reparu dans les différents dialectes iraniens qu'à date relativement récente et à la faveur d'évolutions phonétiques variables : ainsi *-rd-* est devenu *-l-* en persan, tandis qu'en afghan et dans certains dialectes du Pamir c'est *δ* qui a abouti à *l*. Le manque d'*l* indigène nous permet cependant d'opposer la langue de nos documents bouddhiques au parler des textes en manichéen,

qui ont connu une *l* issu de δ, comme l'a montré M. Andreas (voir *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1910, p. 307 et suiv.). C'est par *r* que les *l* des mots sanskrits sont régulièrement rendus, à partir d'une certaine date au moins, dans nos textes, où alors skr. *balaṃ* est écrit *pr'n*, et c'est *r* muni d'une sorte de virgule diacritique souscrite qui a d'abord servi d'*l* en ouïgour, ainsi qu'on le voit dans les documents turcs anciens d'Asie centrale (par exemple dans le petit texte, Inventaire, n° 3517, des manuscrits de la mission Pelliot) et qui a donné naissance par la suite à l'*l* ouïgour, au mandchou et autres caractères pareils[1]. A côté de ces divergences, qui illustrent le côté iranien et le système phonétique du sogdien, on observe des particularités qui, elles, intéressent l'état des dialectes araméens qui ont servi d'intermédiaires, de porteurs, à l'écriture sémitique dont l'alphabet sogdien est l'adaptation à un parler iranien défini. Le sogdien ne possédait pas de sonores occlusives, mais seulement des spirantes; comme tous les dialectes du nord de l'Iran, les évolutions récentes mises à part, et comme sans doute l'iranien entier à un certain moment, il n'avait ni *b*, ni *d*, ni *g*, mais seulement β, δ, γ : deux de ces phonèmes au moins étant notés de façon certaine par *bēth* et *gāmal*, il semble assuré que dans le dialecte araméen qui usait de la cursive dont l'écriture sogdienne est issue existait déjà, pour ce qui est des sonores, l'alternance que présentent l'hébreu et le syriaque entre les spirantes et les occlusives. Il n'en était pas de même pour les sourdes dans leur ensemble. *A priori*, on doit attendre qu'elles se comportent autrement que les sonores

[1] C'est à bon escient que nous évitons de traiter ici de l'origine de la lettre qui vaut δ en sogdien. Il est manifeste qu'elle ressemble avant tout au *lāmed*, qu'elle représente d'ailleurs dans les «idéogrammes» sémitiques; mais on sait que ceux-ci n'étaient pas prononcés. Dans quelques cas isolés, elle sert aussi à noter d'autres *l*; mais il est impossible jusqu'ici de dire si elle y joue le rôle d'un substitut approximatif et si l'on a là δ pour *l* comme on a ailleurs *r* ou bien si l'on est en présence d'un *l*.

correspondantes, toutes conditions étant égales, puisqu'elles en diffèrent par nature : elles sont articulées avec plus de force, en même temps qu'elles ne sont accompagnées d'aucune vibration glottale, et chacun sait que dans tels dialectes de l'Allemagne du Sud et de l'Alsace, par exemple, on entend des *b* sourds qui ne sont pas des *p*. Précisément, le sogdien, qui a emprunté le *kāph* ܟ et dont le système phonétique comprend à la fois *k* et *x*, ne connaît pourtant que le ܟ݁ « dur » et supplée à l'absence du ܟ݂ « mou » par approximative, en notant *x* par le même signe que *γ*. Tout se passe donc comme si le phénomène d'ouverture des consonnes intervocaliques, que M. Brockelmann appelle une assimilation des consonnes aux voyelles (*Grundriss d. vergl. Gr. d. semit. Spr.*, t. I, p. 204) avait déjà atteint dans le parler en question les sonores plus débiles, mais non encore la sourde *k*, dont l'occlusion était par définition plus énergique. Ce qui confirme notre hypothèse sur l'état phonétique du dialecte araméen intéressé, c'est le traitement du ܦ, qui, lui, sert en sogdien à noter à la fois *p* et *f*, c'est-à-dire y apparaît sous les deux formes ܦ݁ et ܦ݂. En effet, il est bien connu que par la faiblesse constitutive de son occlusion, le *p* se rapproche des sonores : la tendance qu'il a à s'ouvrir se manifeste partout et toujours de façon éclatante. En indo-européen, c'est le celtique et l'arménien; en finno-ougrien, c'est le hongrois; en sémitique, c'est l'arabe, où le *p* s'ouvre spontanément. Quant au *t* il se comporte exactement de même que le *k*, car il ne répond pas au *ṭēth*, mais au *taw* : l'équivalence établie entre les phonèmes sogdiens et araméens n'est pas du tout celle qui se retrouve entre le syriaque et le grec (ܕܘܓܡ̈ܛܐ = *δόγματα*) et surtout dès les débuts de l'ère chrétienne entre l'araméen et le grec des premiers chrétiens. Le *taw* nous apparaît en sogdien comme une franche occlusive. Le résultat tout naturel est que l'on y a *δ* pour *θ*; par exemple dans *δry* ܬܪ݁ܝ, qui se

prononçait à peu près certainement $\theta^{\circ}ri$, si l'on note par $^{\circ}$ une voyelle furtive de timbre incertain destinée à résoudre le groupe consonantique initial (cf. yagnobi *t'rāi*).

L'ensemble des particularités phonétiques qui viennent d'être énumérées ne donne qu'une idée bien vague du moment où a été accommodée au phonétisme du sogdien l'écriture d'un dialecte araméen impossible à désigner avec précision actuellement. Cependant, il en ressort assez clairement que, sauf intervention d'un facteur inconnu, le point de départ de la constitution de l'alphabet sogdien doit être reporté plus haut que la formation des écritures syriaques. La ressemblance dans la forme même de l'écriture, la technique graphique, le *ductus*, ne doit pas faire illusion. Ce qui résulte de la comparaison de l'araméen cursif des papyrus, de l'estranghélo, du palmyrénien des graffiti d'une part, et de l'autre de l'onciale des monnaies de Boukhara et de la cursive sogdienne, c'est que le syriaque et le sogdien ne dérivent l'un de l'autre, mais que tous deux descendent d'un prototype commun. Leur ressemblance plus étroite réside en somme presque uniquement dans la liaison des lettres d'un même mot au moyen d'une barre continue, c'est-à-dire d'un développement parallèle : car la manière de conduire cette barre n'est pas pareille, et dans le détail les différences sont nombreuses. Pour ce qui est de la forme des lettres, l'écriture sogdienne ne présente pas cet allongement qui caractérise l'estranghélo; elle est restée plus proche, sur ce point, de l'araméen : l'*āleph* est resté ramassé et carré et rappelle beaucoup le א araméen; le *gāmel* n'a pas la longue haste oblique du ܓ (cf. palmyr. λ, aram. ג); l'un et l'autre sont surtout pareils à leurs équivalents des lettres Stein (cf. *Journal of the Royal Asiatic Society*, janvier 1911, p. 159 et suiv.). Le *taw* s'est comme couché et sa pointe penche vers la droite, au contraire du palmyrénien ת, araméen ת, ou de l'estranghélo ܬ; n'était le degré de l'inclinaison il res-

semble fort au *taw* des documents Stein. Le *zain* a perdu toute physionomie propre du moment où le sogdien l'a lié sur la droite comme sur la gauche : il est pareil au *nūn*, dont certains manuscrits le distinguent par une virgule ou un point souscrit. Le *šīn* enfin ne présente pas la barre horizontale sur laquelle il repose en estranghélo ܫ et se rapproche du caractère araméen ש, particulièrement sous la forme qu'il affecte dans le texte, malheureusement trop court, publié par M. Cowley (*Journal of the Royal Asiatic Society*, loc. laud.).

Il faut ajouter enfin que la place des lettres par rapport au trait horizontal qui les soude les unes aux autres dans le mot et qui est si caractéristique du type d'écriture syriaque et sogdien, diffère. Le *t* sogdien reste en somme au-dessus de la ligne, comme le fait le ܬ estranghélo et le ܬ sertō; l'*m* et l'*s*, au contraire, se rattachent aux lettres voisines par le trait supérieur, de telle sorte que leur trait inférieur pointe au-dessous de la ligne du mot vers la gauche de façon plus ou moins prononcée, de la même façon exactement que dans les quelques ligatures des documents Stein (*Journ. of the Royal As. Soc.*, loc. laud.) : en syriaque, au contraire, c'est la barre inférieure de ܡ et de ܣ qui rentre dans la ligne de soudure. Le *č* est reporté au-dessus de la ligne et se relie par le bas, tandis que l'on a en estranghélo ܨ. Enfin le *p* et le *k* ont pris un aspect tout à fait caractéristique, parce qu'au lieu de rester, comme ܦ et ܟ, sur la ligne ou très près d'elle, ils sont descendus en quelque sorte d'un degré : leur tête seule repose sur la barre du mot en sogdien et leur boucle descend profondément au-dessous pour remonter jusqu'à la lettre suivante : ils rappellent par là, en une certaine mesure, le *kāph* et le *pē* mandéens, et présentent en toutes positions un aspect un peu semblable à celui que le ف et le ق arabes n'ont qu'en finale ou à l'état isolé, c'est-à-dire lorsqu'ils sont décorés d'une sorte de parafe.

Dès que l'écriture sogdienne, telle qu'elle vient d'être examinée, a été connue de M. F. W. K. Müller, celui-ci a indiqué que sa position entre l'écriture ouïgoure d'une part, qui en est une forme tardive et plus cursive, et les graphies sémitiques d'autre part, dont elle est encore si proche, montre avec clarté que l'écriture ouïgoure n'est qu'une adaptation de la sogdienne (cf. *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1907, p. 730). M. V. Radloff, abandonnant ses idées antérieures, semble se rallier à cette hypothèse si naturelle dans la préface de son *Ṭišastvustik* (p. v), bien que dans l'épilogue à son édition du Qutadγu Bilig, qui est aussi datée de 1910, il exprime encore une opinion différente et fort peu vraisemblable sur l'origine de l'alphabet ouïgour (*Kudatku Bilik,* t. II, p. 551, note 1).

Ce qui est important et ce qui n'a pas été montré encore, c'est qu'en fait les caractères distinctifs de l'écriture ouïgoure ne s'expliquent que si l'on admet qu'elle est l'adaptation à un dialecte turc assez archaïque d'un système graphique modelé sur le phonétisme d'un dialecte iranien et, plus spécialement, iranien du Nord et sogdien. Le premier trait instructif à cet égard est l'histoire de l'*l* ouïgour. On a vu en effet (voir p. 86) que cet *l* est dérivé de l'*r* muni d'un signe diacritique souscrit qui affectait la forme d'une virgule renversée. Ceci ne s'explique que si l'alphabet ouïgour est d'origine iranienne et provient d'un dialecte qui, comme le sogdien bouddhique ou chrétien, n'a précisément pas connu d'*l;* s'il remontait directement à une source sémitique, il aurait conservé tout simplement le *lāmed* à côté du *rēš;* si, d'autre part, il remontait à un parler aussi évolué que celui en manichéen, il aurait pu être amené à noter l'*l* par le signe qui valait originairement *δ*.

Il y a plus. L'alphabet ouïgour a pour caractéristique principale de noter *p* et *b*, *k* et *g* (et *q* et *γ* quand la série antérieure est distinguée de la postérieure, ce qui est un fait secondaire) par les mêmes signes, alors que la langue parlée

distinguait parfaitement les sourdes des sonores. C'est ce qu'ont établi de façon définitive les beaux travaux de M. V. Thomsen et en dernier lieu son mémoire si ingénieux sur le système des consonnes dans la langue ouïgoure (*Keleti Szemle*, t. II, p. 241 et suiv.); c'est ce qui a été confirmé par les documents turcs en caractères syriaques (voir en particulier *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1908, p. 402 et suiv.). Le phénomène paraît tout à fait surprenant et était bien fait pour dérouter. Mais il s'explique tout naturellement si l'on considère que l'alphabet ouïgour n'est autre que l'alphabet sogdien adapté à un système phonétique fort différent, auquel il convenait peu. En effet, on a vu (voir p. 86) que les dialectes du nord de l'Iran, du groupe dont fait partie le sogdien, n'avaient pas d'occlusives sonores : le *bēth* et le *gāmel* n'y apparaissent qu'en fonction de spirantes; jamais ils n'y ont la valeur de *b*, *g*. Au contraire, le vieux turc de l'Orkhon et les dialectes très rapprochés de lui auxquels a été appliquée d'abord l'écriture sogdienne n'avaient ni β, ni γ, mais seulement *b* et *g*. Cette opposition si nette rendait impossible l'emploi des ܒ et ܓ sogdiens, à moins de consentir à noter des occlusives par des spirantes : et comme ܒ et ܓ étaient les *seuls* signes représentant des consonnes sonores en sogdien, on s'est trouvé réduit fatalement à faire usage de ܦ et de ܟ, c'est-à-dire précisément à confondre dans l'écriture les sourdes et les sonores des séries labiale et gutturale. En réalité donc, si l'on se place au point de vue proprement ouïgour, ܦ et ܟ ne sont les graphies ni des sonores ni des sourdes, mais des occlusives de l'une et l'autre catégorie. Ce qui montre bien que les signes des spirantes sogdiennes ne pouvaient être employés à noter des occlusives turques, c'est que le *bēth* ܒ a été affecté à rendre le *v* turc bilabial et différent du *w* sogdien, qui, lui, s'écrivait par *waw* ܘ.

La série des dentales n'est pas d'accord avec celles des gutturales et des labiales, et le *dāleth* est passé du sogdien à l'ouïgour. Mais cette différence de traitement ne fait que confirmer notre démonstration. En effet, en face du *g*, bientôt altéré d'ailleurs dans les divers dialectes postérieurs, et du *b*, qui a mieux résisté, à ce qu'il semble, le turc des inscriptions de l'Orkhon et les parlers voisins de l'Asie centrale avaient non pas *d*, mais *δ*, au moins à l'intervocalique. Dès 1896, M. V. Thomsen, qui est à vrai dire le premier linguiste véritable sur le domaine turc, auquel il a appliqué d'abord et en maître la méthode comparative, a montré avec beaucoup de clarté (*Inscriptions de l'Orkhon*, p. 190) que dans les inscriptions vieilles turques c'était sans doute *δ* que notaient les deux caractères de la série antérieure et postérieure employés à rendre la dentale sonore. Dans ses *Forstudier til tyrkisk Lydhistorie* (p. 36 et suiv.), M. V. Grønbech insiste justement sur ce fait que la sonore dentale a disparu longtemps avant la gutturale et la labiale, ce qui donne à penser qu'elle ne comportait pas le même degré d'occlusion. Aussi est-il regrettable que M. V. Radloff, sacrifiant à un besoin de parallélisme purement schématique, ait donné au représentant du *dāleth* en ouïgour la double valeur de *θ* et *δ*, contrairement au témoignage des inscriptions vieilles turques et à celui de Rabghousi, que pourtant il introduit lui-même et qui donne très exactement اوذ pour *öδ* « temps », اذكو pour *äδgü* « bon », اذق pour *aδaq* « pied » (*Извѣстія* de l'Académie de Pétersbourg, 1908, t. I, p. 839). Si l'on se reporte d'ailleurs à la liste de mots turcs en caractères manichéens que M. von Le Coq a eu l'heureuse idée de publier dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin (1908, p. 402 et suiv.), on y trouvera précisément ܐܐܕܐܡܐ [1]

[1] Faute de types manichéens, on transcrit ici l'alphabet estranghélo modifié par du syriaque ordinaire.

aδaγ̈a (n° 2), *äδgü* (n° 65), parmi bien d'autres exemples.

Un témoignage curieux et significatif en faveur de notre explication est fourni par les documents sogdiens bouddhiques eux-mêmes. On y trouve, en effet, illustrée par l'exemple, l'insuffisance de l'alphabet sogdien à noter un système de consonnes tel que celui du turc archaïque. On y voit le système graphique iranien, aux prises avec les mêmes difficultés exactement que dans le cas de l'ouïgour, aboutir précisément aux mêmes expédients et aux mêmes ambiguïtés. Dans l'un des textes rapportés par M. P. Pelliot de Touen-houang (Inventaire, n° 3520), qui forme un rouleau en assez bon état, mais d'une encre et d'une écriture médiocres, nous avons retrouvé, non seulement des emprunts sanskrits comme il y en a dans tous les textes bouddhiques sogdiens, mais encore de nombreux noms propres et surtout des citations de textes, c'est-à-dire en somme du sanskrit en écriture sogdienne. Ces citations comprennent des vers d'origine inconnue, mais parfaitement reconnaissables et intelligibles, et deux extraits du Dharmapada. Or le système phonétique du sanskrit ignore de façon plus complète encore que celui du turc les spirantes : il n'a pas même de *δ*, et les scribes sogdiens se trouvaient en face de la langue sacrée du bouddhisme du Nord dans le même embarras exactement qu'en face du parler des barbares turcs. Ils ont abouti à la même solution : *t, th, ṭ* et *d, dh, ḍ* sont notés les uns et les autres par *t*; *p, ph* et *b, bh* par *p*; *k, kh* et *g, gh* par *k*. Les sourdes et les sonores paraissent ainsi confondues, alors qu'il est probable qu'une partie au moins des Sogdiens ont été en état, par éducation ou par rééducation, de prononcer des occlusives sonores[1]. A la page suivante, on trouvera le fac-similé

[1] Quand le sogdien a *δ* en face d'une dentale sanskrite, ce qui est très rare, il s'agit sans doute d'un fait d'adaptation phonétique de l'emprunt. En effet, on a ainsi *δ* dans *δrm* dharma, qui semble devenu sogdien et fournit des

(n° I), réduit de moitié, d'une des citations du Dharmapada, qui illustrera mieux que tout commentaire le fait en question. En voici la translitération mécanique, conforme aux indications du tableau de la page 82, et au-dessous la transcription en sanskrit :

srβn t'n'n trm t'n'n čyn'ty srβn rtyn trm rtyn
sarvaṃ dānaṃ dharmadānaṃ jināti sarvaṃ ratiṃ dharmaratiṃ (*sic!*)

čyn'ty
jināti

srβn pr'n kš'nty pr'n čyn'ty tr'yšn' kš''y srβ swkk (*sic!*)
sarvaṃ balaṃ kṣāntibalaṃ jināti tṛṣṇākṣayaḥ sarvasukha

čyn'ty
jināti

On voit que c'est le correspondant du pāda 354 du Dhammapada pāli :

Sabbadānaṃ dhammadānaṃ jināti
sabbaṃ rasaṃ dhammaraso jināti
sabbaṃ ratiṃ dhammaratī jināti
taṇhakkhayo sabbadukkhaṃ jināti.

Mais la recension sogdienne est conforme à la rédaction du Nord, ainsi qu'il ressort de la comparaison avec le texte conservé en tibétain (*Udānavarga,* trad. Rockhill, XXVI, 33, p. 124) : « The greatest of gifts is the gift of the law; the greatest of delights is delight in the law, the greatest of strengths is the strength of patience; the greatest happiness is the destruction of desire. » La citation est donc en somme très correcte. Outre la confusion purement graphique des sourdes et des sonores, elle présente quelques particularités régulières : la transcription de *ṃ* par *n* et de *ṛ* par *r* suivi de *y* ou de *'y*,

dérivés, et dans *''ry'βr'wkδyšβr* Āryāvalokiteçvara, le nom peut-être le plus populaire du bouddhisme sogdien; c'est-à-dire que *δ* est aussi bien pour la sonore *dh* que pour la sourde *t*, quand l'une et l'autre s'altèrent.

REPRODUCTIONS DE SPÉCIMENS SOGDIENS.

N° I.

Inventaire, n° 3520.

N° II.

Inventaire, n° 3511 d.

l'omission complète du *-ḥ* final, qui est au contraire noté par *γ* à l'intérieur. Ces équivalences, qui s'expliquent d'ailleurs par l'état des systèmes phonétiques du sanskrit et du sogdien, se retrouvent dans tous les exemples. En revanche, il y a une faute de sandhi entre *dharmaratiṃ* et *jināti,* ce qui n'est pas très surprenant et où il n'y a peut-être qu'une erreur graphique amenée par le parallélisme entre *sarvaṃ dānaṃ* | *dharmadānaṃ jināti* et *sarvaṃ ratiṃ* | *dharmaratir jināti.* Enfin il manque la nasale finale dans *swkk.*

Pour finir, nous donnerons ici la translitération et l'explication du spécimen d'écriture donné comme deuxième fac-similé et qui se trouve à la page précédente. Il s'agit de deux lignes extraites d'un passage où sont énumérés les six organes des sens (āyatana) :

ašty nyk ZK *čtβ'rm t'y zβ'k* ZK
pnčm t'y čwrnč 'pny wyγwšmy

ce qui signifie :

. . . . .le troisième (āyatana) le nez; ce quatrième āyatana la langue, ce cinquième āyatana la peau et le sixième. . . . .

Pour l'explication des noms de nombre ordinaux, il nous sera permis de renvoyer aux *Mémoires de la Société de Linguistique* (tome XVII, fasc. 3). Les autres mots sont : *nyk* « nez », en pehlvi *nāk,* en chigni *nidz; zβ'k,* en ossète *äzwāg,* en wakhi *zik,* en chigni *zew,* en persan *zäbān;* et *čwrnč,* en ossète *çar, çarm, ǰarm,* en persan *čarm.* Les idéogrammes sémitiques ZK et *'p* (qui était lu *ny,* ainsi qu'il est indiqué en toutes lettres) sont en majuscules.

NOTE DE CORRECTION. — Les découvertes et révélations touchant les choses d'Asie centrale se succèdent si vite que nous sommes obligés de renvoyer le lecteur pour la première partie de cet article et, en particulier, pour la caractéristique et le déchiffrement des lettres rapportées de Chine par M. A. Stein, à la *Note sur la langue et l'écriture inconnues des documents Stein-Cowley* qui doit paraître sous peu dans le *J.R.A.S.*

LE
CALENDRIER MALGACHE,

PAR

M. E.-F. GAUTIER.

D'un manuscrit arabico-malgache, que j'ai publié [1], M. Gabriel Ferrand m'a fait l'honneur de tirer par déduction une théorie ingénieuse et inattendue sur le calendrier malgache; elle a paru en avril-mai 1909 [2] dans la *Revue des Études ethnographiques.*

M. Ferrand admet que, à Madagascar, dans le Sud-Est, l'année compte, ou comptait du moins au XVIIe siècle, exactement douze mois à 28 jours (quatre semaines juste), ce qui faisait une année de 336 jours. Cette affirmation est toute la théorie.

L'année solaire a 365 jours; l'année lunaire 354 ou 355; le mois lunaire, de nouvelle lune à nouvelle lune, dure de 28 à 31 jours; il est donc bien entendu que le calendrier malgache ancien n'aurait eu aucune espèce de rapport soit avec le soleil soit avec la lune, soit avec un phénomène naturel périodique quel qu'il soit. Ce calendrier ne repose sur rien, sauf une convention arithmétique; le temps est divisé en multiples du chiffre 7, groupe de 7, 28, 336 jours, auxquels il faut ajouter la semaine d'années.

Si le fait était exact, il serait, j'imagine, très curieux, et peut-être bien unique. L'Annuaire des Longitudes, en tout

(1) *Un manuscrit arabico-malgache sur les campagnes de La Case dans l'Imoro*, par E.-F. GAUTIER et H. FROIDEVAUX, in *Notices et Extraits*, t. XXXIX, p. 31, 177.

(2) *Note sur le Calendrier malgache*, par M. Gabriel FERRAND, in *Revue des Études ethnographiques et sociologiques*, avril-mai 1908.

IMPRIMERIE NATIONALE

cas, dans sa partie historique, mentionne des calendriers solaires, lunaires, luni-solaires, mais pas un seul qui ne soit ni l'un ni l'autre : ce calendrier abstrait, dont aucune périodicité saisonnière ou astrale ne permettait le contrôle et la rectification, se serait égréné régulièrement et mathématiquement pendant des siècles[1], dans des cerveaux inconséquents de sauvages; cela semble surprenant. Notons que dans tous les dialectes malgaches, le même mot exactement désigne la lune et le mois (*volana* en dialecte merina, *fanjava* dans les dialectes côtiers); et les Malgaches sont très attentifs aux phases de la lune.

Notons encore que Flacourt affirme les relations du calendrier malgache au XVIIe siècle avec les phases de la lune. Son témoignage a même été, chose curieuse, invoqué par M. Ferrand. Flacourt écrit : « Le vingt-troisième d'Août (1653), premier de la lune Hiahia[2] », les Malgaches du Sud-Est ont célébré la fin du Ramadan. M. Ferrand traduit et met entre parenthèses : (premier jour du mois de). C'est prendre une grande liberté avec le texte. La prose du XVIIe siècle, que Flacourt écrit honorablement, est une langue précise, où les mots lune et mois ne sont pas synonymes. Tout le monde sait que les Musulmans, à la fin du Ramadan, attendent impatiemment non pas la fin théorique du mois, mais l'apparition réelle de la nouvelle lune dans le ciel. D'ailleurs le problème, si M. Ferrand croit qu'il y en a un, est facile à résoudre. D'après Flacourt, le 23 août 1653 fut un jour de nouvelle lune; c'est facile à vérifier. Dans l'Annuaire du Bureau des Longitudes pour 1910 prenons les tableaux du nombre d'or et de l'épacte, nous constatons que, entre 1910 et 1653, l'écart des nouvelles lunes est de 18 jours; en août 1910 la nouvelle lune d'août est le 5;

[1] M. Ferrand a cru pouvoir fixer exactement les équivalences du calendrier antaimoro de 1637 à 1909, cf. *op. laud.*

[2] FLACOURT (édition de 1661, p. 343).

18 et 5 font exactement 23. Flacourt a donc parfaitement raison; le 23 août 1653, premier de Hiahia, fut un jour de nouvelle lune. Le même Flacourt d'ailleurs, parlant de l'année malgache en général, écrit encore : «Le premier mois commence à la nouvelle lune de Mars.» Comment peut-on équivoquer sur un texte aussi précis?

L'existence du calendrier «de sept et ses multiples» n'a jamais été constatée directement à Madagascar. M. Ferrand l'établit par le raisonnement et non par l'observation. La totalité, moins un, des manuscrits arabico-malgaches connus jusqu'ici contiennent de la magie et des généalogies. L'exception unique c'est précisément le manuscrit que le hasard m'a mis dans les mains et dont j'ai publié des fragments[1]; c'est un récit historique, semé de dates précises en assez grand nombre. De ces dates, ingénieusement comparées et interprétées, M. Ferrand tire sa conviction sur le calendrier «de sept et ses multiples»; et cette conviction n'a absolument aucune autre source.

Il faut donc que ces interprétations de dates conduisent à des résultats singulièrement précis; est-ce bien le cas? Les données du problème sont les suivantes. Le scribe Antaimoro, quand il donne une date, indique avec précision, outre l'année, le jour de la semaine, le nom du mois, et enfin il donne sur le quantième une indication *astrologique* dont la traduction *chronologique* est relativement précise, à 2 ou 3 jours près; c'est ainsi qu'Asorotany[2] par exemple (nom d'un destin) s'applique indifféremment aux 8e, 9e et 10e jours du mois. Si on relève dans le manuscrit une liste suffisamment serrée de

[1] *l. c.* Voir aussi *Notes sur l'écriture Antaimoro*, par E.-F. Gautier, dans les *Publications de l'École des Lettres d'Alger*, 1902. — Dans ces mêmes publications (devenues celles de la *Faculté des Lettres*) le manuscrit antaimoro va paraître intégralement par les soins de M. Mondain, pasteur à Madagascar.

[2] Pour ma commodité personnelle, et dans un travail qui n'est pas philologique, j'emploie l'orthographe usuelle à Madagascar.

dates aussi complètes, on peut essayer de déterminer le calendrier qui assure la concordance entre le jour de la semaine et le quantième du mois. C'est ce qu'a fait M. Ferrand; il admet que cette concordance est assurée par le calendrier de «sept et ses multiples». Les détails qu'il donne pourtant n'entraînent pas la conviction.

Prenant pour base une liste de dates empruntées aux *Campagnes de La Case,* M. Ferrand conclut : «Pour que les indications du texte concordent avec. . . le quantième, il faut, je le répète, que tous les mois commencent un jeudi et n'aient que 28 jours de durée[1].» Il est évident, en effet, que, si le mois a régulièrement 4 semaines juste, il commencera toujours, immuablement, par le même jour déterminé.

A la même page et en note, prenant pour base une autre liste de dates, empruntée cette fois à mes *Notes sur l'écriture Antaimoro,* M. Ferrand conclut : «Les trois dates ci-dessus impliquent un lundi comme premier jour du mois, et non un jeudi. Ceci tendrait à démontrer que toutes les tribus du Sud-Est n'avaient pas un calendrier unique et que certains groupements commençaient le mois un lundi, d'autres un jeudi.»

Il est vraiment difficile de suivre M. Ferrand sur ce terrain; les deux groupes de dates ont beau avoir été tirés de publications différentes, ils sont empruntés à deux pages très voisines du même manuscrit, ils se rapportent à deux épisodes dans l'histoire d'une même tribu, les Antaimoro; cette tribu était sous le commandement d'un chef suprême unique, dont c'est précisément les hauts faits qu'on nous raconte; elle était étroitement unie, malgré ses dissentiments politiques, par une même magie, et ce qu'on pourrait appeler une même culture. Les deux groupes de dates ne sont séparés l'un de l'autre que par un petit nombre d'années; puisque le personnage de premier

[1] G. Ferrand, *Le Calendrier malgache*, p. 12 du tirage à part.

plan, Andriamarofatana est le même dans les deux épisodes. Veut-on nous faire croire que sur le même point, chez les mêmes hommes, à la même époque, le mois ait commencé invariablement à la fois un lundi et un jeudi? Pourquoi fermer les yeux sur cette contradiction choquante?

Dans les notes et le commentaire des *Campagnes de La Case* j'avais relevé une erreur d'un an dans la chronologie du manuscrit; j'entends que le manuscrit, dans deux passages voisins, place le même événement à deux dates qui divergent exactement d'une année. A ce sujet M. Ferrand écrit : «Les indications du texte sont très nettes; la rectification de Gautier, p. 168 n. 7, est inexacte[1].»

Voyons donc ce texte : il est assez court pour qu'on puisse le citer intégralement. Aux pages 167 d'une part et 168 de l'autre, le scribe Antaimoro nous raconte le même événement; cette répétition est très justifiée au début d'un nouveau chapitre; les deux récits concordent jusque dans les termes, et leur date est la même, sauf un écart d'un an juste.

Dressons en un petit tableau synoptique.

Page 167.	Page 168.
Ramanirakarivo s'enfuit vers le Nord. . . Au mois de Fisakavy tout le peuple reprend le chemin de Mananjary. L'Andrianony Andriamanirakarivo se fixa à Fisanga au mois de Volambita. Quand fut *finie l'année du Lundi*[2], *celle du Mardi commença.* Les mois d'Asaramasay, d'Asarabe, de Vatravatra passèrent; le peuple planta le riz.	Ce fut au mois de Fisakavy qu'Andriamanirakarivo s'en alla au Nord; au mois de Volambita l'*année du Mardi finit.* Au mois d'Asaramasay l'Andrianony Andriamanirakarivo bâtit son village à Fisanga. Au mois d'Asarabe et de Vatravatra le peuple planta le riz.

[1] G. Ferrand, dans le *Journal asiatique*, t. XII, juillet-août 1908, p. 496 et suiv.

[2] On sait que les Antaimoro classent leurs années en groupes de sept, et donnent à chacune le nom d'un jour de la semaine.

Les indications de ces textes sont en effet très nettes, et je ne vois pas comment M. Ferrand a pu se soustraire à ma conclusion. Préoccupé de dresser la liste des dates il a sans doute laissé son attention se détourner des faits auxquels ces dates se rapportent. Un événement considérable aux proportions de l'histoire Antaimoro, la fondation de Fisanga dans les mois de Volambita et d'Asaramasay, ne peut pas avoir eu lieu à la fois à la fin de l'année du Lundi, et à la fin de l'année du Mardi. Il faut nécessairement faire un choix entre ces deux dates. M. Ferrand s'y refuse[1] et il les admet conjointement toutes les deux comme éléments de son calcul. Dans ce calcul, qui s'étend d'après lui à une période de cinq années, il a donc laissé se glisser une erreur d'une année entière.

M. Ferrand a publié très loyalement les éléments de son calcul, c'est-à-dire la liste des dates relevées dans le texte Antaimoro, et qu'il s'agit de faire concorder entre elles. J'y relève ceci (p. 10, 11 et 12 du tirage à part) : «Mercredi Asaratan du mois de Maka. *Lire jeudi*. . . . . mardi Alahasadi. *Lire lundi*. . . . . Lundi Adabaran..... rectifier en *jeudi*.» Entendons bien que ces lectures différentes ne sont nullement suggérées par la graphie du manuscrit, ou par la similitude de mots qui eussent pu être confondus; — non. M. Ferrand rectifie mercredi en jeudi, mardi en lundi, lundi en jeudi, uniquement parce que sans ces rectifications son système s'écrou-

[1] Il me renvoie, pour me convaincre de mon erreur, à p. 138, ligne 2 (je suppose du moins que c'est bien là ce qu'il veut dire car sa référence est inexacte). Il ne s'est donc pas aperçu que les événements auxquels se rapporte la date de la page 138 n'ont rien de commun avec la fondation de Fisanga. Ça se passe dans une autre partie de l'Imoro, La Case y combat de nouveaux adversaires. Entre les dates précédentes et suivantes, celle de la page 138 ne se trouve donc intercalée qu'au point de vue typographique, mais non pas à celui d'une liaison chronologique entre les faits. M. Ferrand extrait mécaniquement du texte des dates qui lui paraissent se suivre. Mais ce texte nous dit formellement que les faits datés ne se sont pas suivis. Il faut absolument se résigner à le lire en entier et à le comprendre.

lerait. Sans doute le scribe Antaimoro était un étourdi. C'est seulement lorsque le texte est en contradiction avec sa théorie que M. Ferrand s'en souvient. Il croit en avoir le droit parce « que sur trente-sept dates relevées. . . . trente-trois concordent exactement ». Trente-trois concordances contre quatre divergences, voilà en effet une assez belle disproportion, moins frappante cependant qu'on ne le croirait au premier abord. Le quantième Antaimoro n'est pas en général indiqué par jour, mais par groupes de 2 ou 3 jours. Trois jours, c'est presque la moitié de la semaine : une pareille notation du quantième donne un jeu très appréciable pour chercher les concordances; et il est *a priori* vraisemblable, avec un peu de chance, qu'elles doivent l'emporter en nombre sur les divergences.

Par surcroît, le chiffre de 33 contre 4 ne nous paraît pas acceptable d'après les données mêmes que publie M. Ferrand.

Dans le texte Antaimoro, les dates ne sont pas éparses une à une à travers le récit, comme elles pourraient l'être, par exemple, dans un manuel européen d'histoire. Quand le scribe Antaimoro en vient au récit d'une semaine ou d'une quinzaine tragique, il date minutieusement l'un après l'autre tous les jours successifs, du premier au dernier.

Exemple : la première razzia de La Case, dans l'année du Dimanche, a commencé le 5 du mois de Hiahia, et a fini le 11 du même mois. La scribe date avec précision le lundi 5, le mardi 6, le mercredi 7. Il les date, c'est-à-dire qu'il donne soigneusement pour chacun de ces jours néfastes la notation astrologique; que cette notation ait pour nous un sens chronologique, il n'en a cure.

Il nous donne de même dans l'année du Lundi les dates précises de chacun des quinze jours successifs, qui vont du 24 Hatsiha au 8 Volasira; et dans l'année du Mardi les dates précises des 14 jours successifs qui vont du 9 au 22 Hatsiha.

Voilà bien en effet les 33 indications chronologiques de

M. Ferrand, mais elles ne nous renseignent que sur trois points seulement de la durée, exactement sur 4 mois différents, et ce sont en somme simplement 4 dates indépendantes.

En résumé : ayons sous les yeux la liste des dates relevées par M. Ferrand dans le manuscrit Antaimoro : adoptons son critérium de concordances, qui est bien simple ; le mois ayant toujours, sans exception, 28 jours (soit quatre fois sept), de toute nécessité il doit invariablement commencer par le même jour de la semaine, dans l'espèce le jeudi ; prenons, bien entendu, le texte tel qu'il est, sans rectification ; et voici les seules conclusions auxquelles nous puissions aboutir, je crois :

Année du dimanche :
Le mois de Maka n'a pas commencé un jeudi ;
Le mois de Hiahia a commencé un jeudi.

Année du lundi :
Le mois de Hatsiha et le mois de Volasira ont tous les deux commencé un jeudi.

Année du mardi :
Le mois de Hatsiha a commencé un jeudi.

Année du mercredi (d'après M. Ferrand, mais il se trompe d'un an et il s'agit encore de l'année du mardi) :
Un mois indéterminé ne commence pas un jeudi.

Année du jeudi (en réalité mercredi) :
Un mois indéterminé ne commence pas un jeudi.

Voilà le bilan du fragment de manuscrit qui contient les campagnes de La Case. Dans un autre fragment (publié dans mes *Notes sur l'écriture Antaimoro*), M. Ferrand a relevé quatre indications chronologiques, dont l'examen conduit aux constatations suivantes :

Année du mercredi (antérieure aux précédentes, mais de peu,

puisque le roi Antaimoro est déjà Ramarofatana, que La Case a connu) :

Trois mois indéterminés commencent un lundi;

Un mois indéterminé ne commence ni un lundi ni un jeudi.

Voilà très exactement reproduits les éléments de calcul sur lesquels M. Ferrand appuie sa théorie : et il est bien entendu que c'en est la seule base. Elle apparaît donc un peu fragile, puisque nous constatons 7 divergences contre 4 concordances. La seule conclusion possible est que le mois Antaimoro avait parfois, mais que parfois aussi il n'avait pas, exactement 28 jours.

Je ne doute pas que M. Ferrand ne se soit laissé entraîner au plaisir bien naturel de solliciter les textes.

Le scribe Antaimoro n'est pas très digne de foi : M. Ferrand le sait bien, puisqu'il lui reproche à tout hasard de s'être trompé sur des noms de jour, sur des quantièmes; et nous avons vu que ce scribe commet candidement une erreur d'un an. Grâce à sa façon de grouper les dates, il ne nous donne que très peu d'indications chronologiques utilisables : deux par an en moyenne. De dates aussi suspectes et aussi rares comment pourrait-on extraire la connaissance précise d'un calendrier?

M. Ferrand jouit dans les cercles érudits d'une autorité légitime; à l'étude philologique du malgache et à celle des origines il a apporté des contributions très précieuses. Sur un sujet pareil, où tout moyen de contrôle fait défaut à l'immense majorité des lecteurs, une erreur de cet esprit distingué n'est donc pas indifférente. Néanmoins je ne l'aurais pas relevée, une critique stérile ne m'aurait pas paru valoir l'impression.

J'ai toujours pensé que cette question du calendrier ancien, comme tant d'autres questions malgaches, trouverait sa so-

lution à Madagascar, où les indigènes après tout n'en ont perdu ni le souvenir, ni même, dans une certaine mesure, l'usage. Ce n'est pas une matière morte sur laquelle nous en soyons réduits au témoignage des textes. J'ai plusieurs fois signalé à l'Académie malgache de Tananarivo, l'utilité d'une enquête locale sur le calendrier, et voici qu'on m'a donné satisfaction. Une enquête sérieuse a été faite; elle conduit à des résultats intéressants et neufs; nous pouvons nous faire maintenant une idée nette du vieux calendrier. Ces résultats ont été publiés dans le *Bulletin de l'Académie malgache,* c'est-à-dire dans une revue qui paraît quelquefois, à Tananarivo, et qui est à peu près introuvable de ce côté-ci des mers. Il me paraît donc nécessaire d'en donner une analyse; et pour ce faire j'ai dû examiner d'abord la théorie de M. Ferrand.

Le *Bulletin de l'Académie malgache* vient donc de publier sur le calendrier un article du R. P. Thomas[1]. Une note de la rédaction nous prévient que l'article était déjà rédigé en 1905; il a donc attendu quatre ans en tiroir. Les résultats d'une enquête intéressante, complètement terminée en 1905, n'auront été connus en France qu'en 1910. Et encore faut-il se féliciter qu'ils aient tout de même fini par l'être. A l'avancement des études concernant Madagascar, c'est un très gros obstacle que l'inexistence de communications régulières entre les malgachisants d'Europe et ceux de Madagascar. Il en résulte naturellement, de part et d'autre, l'impossibilité d'être jamais au courant.

De l'article précité je crois utile d'extraire d'abord un petit nombre de faits qui font définitivement la lumière sur le calendrier de « 7 et ses multiples ».

M. Ferrand a dressé une table complète de ce calendrier

[1] *Bulletin de l'Académie malgache*, vol. VI, 1909, p. 17 : *L'origine des noms de mois à Madagascar*, *Notes de philologie comparée. Fragments du R. P. Thomas.*

depuis l'année 1637 jusqu'à 1909[1]. Je trouve dans cette table qu'une année du *lundi* va du 2 mars 1904 au 1er février 1905. L'administrateur de la province de Farafangana, cité par Thomas, nous affirme que de février 1904 à février 1905 l'année a porté le nom du *dimanche*[2]. N'oublions pas que la table dressée par M. Ferrand est, par ailleurs, entièrement incontrôlable sur toute sa durée. Le contrôle n'en est possible qu'à la fin, à l'époque actuelle; il nous conduit à la constatation d'une discordance.

Mais voici qui est encore bien plus décisif.

L'article du P. Thomas nous apprend que les Antaimoro ont conservé l'usage très vivant des quantièmes astrologiques; aujourd'hui, comme au XVIIe siècle, le mois se divise en 12 « grands destins » et 28 « sous-destins »; ce sont les mêmes, ils portent les mêmes noms, et ils se suivent dans le même ordre. Rien n'a changé. Seulement M. Voyron, administrateur de Farafangana, écrit textuellement : « Le point de départ pour l'application des destins n'est pas le premier jour du mois, mais le jour du premier quartier de la lune du mois[3]. » M. Voyron, qui n'est pas nécessairement familier avec la précision du langage astronomique, a voulu dire, j'imagine, le jour où commence à se former le premier quartier, c'est-à-dire la nouvelle lune. Je ne crois pas que le jour exact où le premier quartier est complet soit appréciable à l'œil pour un indigène. Cela n'a d'ailleurs aucune importance. Il est certain en tout cas que le jour du premier destin est déterminé par une phase de la lune, quelle qu'elle soit, et non pas par le début d'un mois fixe de 28 jours qui n'aurait avec la lune aucune espèce de rapport.

[1] *Revue des Études ethnographiques* etc., *loc. cit.*, p. 4 à 10 du tirage à part.

[2] *Loc. cit.*, p. 18 en note.

[3] *Loc. cit.*, p. 19 en note.

Cette façon de compter est actuelle en Imerina aussi et elle y est attestée depuis trois quarts de siècle[1].

C'est celle que Flacourt indique implicitement dans l'Anosy du XVIIe siècle, on l'a vu plus haut.

Enfin, le P. Thomas attire l'attention sur un texte qui m'avait échappé, et qui est catégorique. Houtman en 1602, à propos de la côte Nord-Est, écrit textuellement : « A Madagascar, le mois commence invariablement avec la nouvelle lune et prend fin lorsque apparaît la lune suivante[2]. »

Il est donc bien entendu que le calendrier de « 7 et ses multiples » n'a pas d'existence réelle, et il n'en sera plus question.

Essayons maintenant de dégager ce que le P. Thomas nous apprend de positif sur le calendrier malgache.

Ce qui dans ces dernières années a complètement renouvelé cette petite question, c'est une découverte philologique. Une des deux séries de noms de mois en usage à Madagascar est empruntée au sanscrit. L'honneur de cette jolie découverte appartient à M. Gabriel Ferrand; mais il lui faut désormais le partager avec le P. Thomas. Dès 1905 le P. Thomas était arrivé sur ce point par une voie indépendante aux conclusions de Ferrand; il eut simplement le tort de publier les siennes quatre ans après les avoir formulées en manuscrit.

Du moins nous apprend-il sur l'usage des noms de mois sanscrits à Madagascar des choses que nous ignorions.

Les mois sanscrits ne sont pas restés cantonnés, comme il était loisible de le supposer, dans le coin Sud-Est de la grande île. Dix-neuf informateurs les signalent dans dix-neuf districts différents, éparpillés sur toute la surface de Madagascar, aussi bien à la côte Ouest que dans le centre et l'Est. Les mois sans-

[1] *Loc. cit.*, p. 20 note.

[2] *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar*, publiée sous la direction de A. Grandidier, etc.. Paris, *Comité de Madagascar*, 1903, t. I, p. 390.

crits ont donc été, suivant toute vraisemblance, d'un usage général dans l'île entière.

Nous savions que, au XVIIe siècle, ils étaient seuls usités dans le Sud-Est, en particulier dans l'Imoro. Le P. Thomas nous apprend qu'ils y sont aujourd'hui tombés en désuétude. Ils y ont été supplantés, comme à peu près partout ailleurs, par l'autre série de noms de mois, celle qui est d'étymologie arabe. M. l'administrateur Voyron écrit que « seuls quelques vieillards emploient indifféremment » l'une ou l'autre série. Ce témoignage est précieux.

Il a été possible de croire, et, pour ma part, j'avais cru, que les Malgaches avaient emprunté aux Arabes leur calendrier. Celui de Tananarivo, le plus anciennement et le mieux connu, est resté en effet jusqu'à l'introduction du grégorien, le calendrier musulman pur et simple. Année lunaire de 354 à 355 jours, mois lunaires de 29 à 30 jours qui errent à travers toute l'année solaire.

Aujourd'hui sous le calendrier musulman malgache nous en apercevons nettement un autre, antérieur et à demi effacé, qui a nécessairement des relations avec l'Inde, puisque les noms de mois sont sanscrits.

Sur ce vieux calendrier nous n'en savions pas plus long, mais quelques lignes du P. Thomas jettent brusquement une vive lumière :

« Un des mois antaimoro (Alahamaly dans la nomenclature arabe) règle la concordance de l'année avec les saisons; car ce mois doit toujours correspondre avec le commencement de la saison sèche et la fin des pluies. Et si les Antaimoro constatent. . . que la saison des pluies persiste dans toute son intensité à la fin du mois d'Alahamaly, ils redoublent ce dernier mois. . . D'autre part un autre mois peut être aussi bien redoublé. C'est ainsi que l'année courante (1904) aura 13 mois. Le mois d'Alakarabo aura en fait soixante jours, parce que sur

le point de prendre fin, il n'aurait pas coïncidé avec la maturité des letchis, s'il avait eu une durée normale.»

Ainsi donc les Malgaches, à tout le moins les Antaimoro, intercalent dans leur année lunaire un mois supplémentaire toutes les fois que c'est nécessaire pour la faire coïncider avec l'année solaire. Leur calendrier, autrement dit, n'est pas solaire comme le nôtre, il n'est pas lunaire comme celui des Arabes, il est luni-solaire. C'est la première et la seule fois qu'on nous ait donné cette information, mais le témoignage est d'une précision documentée qui ne laisse pas de place au doute.

Dira-t-on que le calendrier luni-solaire est une introduction récente? Mais d'où serait-il venu? Les Antaimoro l'auraient-ils inventé il y a peu d'années? Cela ne leur ressemble guère : les acquisitions intellectuelles qui ont passé d'outre-mer dans l'Imoro (l'écriture par exemple) y ont dégénéré, bien loin de germer en nouveautés intéressantes. Le calendrier seul aurait évolué, lui qui cependant, par son caractère astrologique, est sous la protection d'une terreur superstitieuse!

Que le calendrier luni-solaire ait été à Madagascar d'un usage général et ancien, je n'oserais pas affirmer qu'on puisse le prouver rigoureusement. Là-dessus pourtant on peut accumuler des présomptions qui ne sont pas loin d'équivaloir à une preuve.

Qu'on en juge : «A Marovoay, d'après les renseignements recueillis par M. Mathieu, la fête des tombeaux des rois sakalaves se faisait toujours dans le mois de Volambita, lequel tombait toujours en saison sèche, et correspondait à notre mois de juin [1].»

«M. le commandant Leblanc signale que le premier mois de l'année est Volambita, qui tombe toujours en août, chez les Antandroy. . . Vers le mois de novembre, au début de la saison

[1] *Loc. cit.*, article du R. P. Thomas, p. 24, tableau synoptique en note.

des pluies, dans la région d'Amborombe, la première lune est Vatravatra. Dans l'Anosy la première lune est en mars[1]. »

Chez les Bara, Asaramante correspond toujours à septembre, d'après M. Demortier; et deux saisons, l'hiver et le printemps, portent des noms de mois[2].

Voilà donc cinq provinces différentes où on nous affirme, en 1904, que les mois lunaires reviennent régulièrement à la même saison de l'année solaire. On ne mentionne pas, il est vrai, de 13e mois intercalé. Mais il faut admettre son existence; en tout cas, d'une façon quelconque, les mois lunaires sont accommodés au cadre d'une année solaire.

Le calendrier luni-solaire, de notre temps, n'est donc pas cantonné dans l'Imoro, il se retrouve en des points très divers.

Dans le passé, au XVIIe siècle, Flacourt affirme textuellement que « le premier mois (celui de Vatravatra) commence à la nouvelle lune de mars ». Il parle en général, sans spécifier le moins du monde qu'il s'agisse d'une année particulière. Il nous dit encore que la circoncision se fait tous les sept ans[3] « dans le mois de mai le plus souvent qu'ils nomment Valascira ». Jamais il ne paraît soupçonner qu'il puisse y avoir un écart entre l'année antanosy et la nôtre. C'est pourtant un homme précis et minutieux. Quand il nous parle du Ramadan, il n'oublie pas d'observer : « Ce jeusne n'a point de mois réglé, et se fait tantost en un mois, tantost en un autre. » Et ce serait assez étrange si l'année malgache avait été lunaire, puisque, alors précisément, comme dans le calendrier musulman, il aurait été invariablement célébré le même mois. C'est dans une nnée solaire que le Ramadan « n'a point de mois réglé ».

Le témoignage de Houtman, le plus ancien que nous possédions (1602), s'accorde avec celui de Flacourt, avec plus de

[1] *Loc. cit.*
[2] *Ibid.*
[3] Édition de 1661, p. 63.

précision peut-être. Immédiatement après nous avoir parlé en détail du recul des mois d'une année à l'autre dans le calendrier lunaire musulman, Houtman nous donne en double colonne une table fixe des concordances entre les mois malgaches et européens. Faut-il admettre qu'il s'est contredit sans s'en apercevoir à une ligne de distance?

En somme Houtman et Flacourt, l'un comme l'autre, après avoir affirmé positivement que le mois malgache est lunaire, ne nous disent pas explicitement que l'année était solaire, mais ils admettent implicitement qu'elle l'était, ce qui d'ailleurs, pour eux Européens, devait paraître la chose la plus naturelle du monde. Devons-nous supposer que ces deux écrivains sérieux ont commis l'un et l'autre une énorme bévue, et exactement la même?

Voici un autre argument qui me frappe davantage encore. Grâce au P. Thomas et à M. l'administrateur Voyron, pour l'Imoro et pour l'année 1904, nous pouvons, sans incertitude, dresser un tableau exact des concordances entre les mois malgaches et nos mois européens. Rappelons que les mots arabes, d'où sont dérivés les noms de mois dans la première nomenclature, désignent les douze signes du zodiaque :

PREMIÈRE NOMENCLATURE (empruntée à l'arabe; signes du zodiaque).	DEUXIÈME NOMENCLATURE (empruntée au sanscrit).	MOIS FRANÇAIS (correspondants en pays antaimoro et en 1904).
Alahotsy (*Pisces*).	Asaramasay.	Mars
Alahamady (*Aries*).	Asarabe.	Avril.
Adaoro (*Taurus*).	Vatravatra.	Mai.
Adizaozy (*Gemini*).	Asotry.	Juin.
Asorotany (*Cancer*).	Hatsiha.	Juillet.
Alahasaty (*Leo*).	Volasira.	Août.
Asombola (*Virgo*).	Fosa.	Septembre.
Adimizana (*Libra*).	Maka.	Octobre.
Alakarabo (*Scorpius*).	Hiahia.	Novembre.
Alakaoza (*Sagittarius*).	Fisakamasay.	Décembre.
Adijady (*Capricornus*).	Fisakavy.	Janvier.
Adalo (*Aquarius*).	Volambita.	Février.

Il est bien entendu que ce tableau n'a pas la moindre valeur générale, il est vrai pour l'Imoro et pour l'année 1904, mais sans doute aussi, d'après M. l'administrateur Voyron, pour un laps indéfini d'années avant et après 1904, puisque les années Antaimoro actuelles sont grossièrement mais incontestablement solaires.

Le P. Thomas attire l'attention sur un petit fait très curieux; dans ce tableau les signes du zodiaque sont à peu près exactement à leur place. D'après l'Annuaire du Bureau des Longitudes de 1910 (le seul que j'aie sous la main), le soleil est dans le signe du Bélier du 21 mars au 20 avril. Notre tableau nous donne : Alahamady (*Aries*) = avril.

Coïncidence fortuite, dira-t-on; et c'est bien possible *a priori*, mais il faut se méfier d'un hasard trop intelligent, et d'une explication trop commode.

Ces douze mots arabes malgachisés, qui constituent la première colonne du tableau, Flacourt les a très bien connus; de son temps, ce n'étaient pas encore des noms de mois; c'étaient des « destins » distribués trois par trois entre les quatre saisons; Voici le tableau qu'il en donne et où ce sont les accolades qui sont intéressantes[1].

Automne....	Alahamali (*Aries*);
	Azorou (*Taurus*);
	Alizozo (*Gemini*).
Hyver.......	Asarata (*Cancer*);
	Alaasade (*Leo*);
	Asomboulo (*Virgo*).
Printemps....	Alimiza (*Libra*);
	Alacarabo (*Scorpius*);
	Alacossi (*Sagittarius*).
Esté........	Alizadi (*Capricornus*);
	Adalou (*Aquarius*);
	Alohotsi (*Pisces*).

[1] P. 173.

L'ensemble des quatre saisons, c'est-à-dire l'année solaire, était donc divisée en douze parties, qu'il faut bien se résoudre à appeler des mois; et chaque mois avait son «destin» qui portait le nom d'un signe du zodiaque. Rappelons-nous que nous sommes dans l'hémisphère Sud où l'automne correspond à notre printemps, le premier mois d'automne, c'est-à-dire approximativement avril, était donc au XVIIe siècle le mois du Bélier, exactement comme au XXe siècle.

Il devient vraisemblable que dans le sud-est de l'île il en a toujours été de même pendant les deux siècles intermédiaires. Les Antaimoro ont toujours placé sous l'invocation du Bélier (Alahamali) le premier mois lunaire de la saison sèche, c'est-à-dire que, à côté de leurs mois lunaires, ils ont toujours eu une année solaire[1].

A considérer notre tableau, on constate que l'année Antaimoro semble avoir très peu joué en deux siècles et demi. Dans les manuscrits du XVIIe siècle, l'année nouvelle commence invariablement sur les confins des mois de Volambita (Adalo) et de Asaramasay (Alahotsy). Au XXe siècle il en est encore approximativement de même : «Le 1er, 2e, 3e, 4e, 5e, 7e ou 10e jour qui suit le premier quartier de la lune du mois Adalo, ils célèbrent une fête qu'on peut regarder comme l'analogue du premier de l'an[2].»

Le seul grand changement apparent dans le calendrier Antaimoro du XVIIe au XXe siècle, c'est l'élimination à peu

[1] Le P. Thomas, citant M. l'administrateur Voyron, écrit : «Les astrologues de Farafangana, plus instruits que ceux de l'Imerina, savent que, pour conjurer les destins, il faut : en alahamady, tuer un bélier, etc...; en asoro, faire cuire le cœur d'un taureau...; en asaratana, recueillir de la terre sur le trou d'un crabe...; en alakaosy, couper en deux une sarbacane...; en adijadi, prendre des os de chèvre, etc...» Les souvenirs concernant les signes du zodiaque sont donc restés très vivants dans l'Imoro, y compris celui des mois solaires auquel chaque signe se rapporte. Voir dans Flacourt, p. 173, la traduction d'un hymne malgache au zodiaque.

[2] *Loc. cit.*, p. 18 en note, d'après M. l'administrateur Voyron. Rappelons que dans l'Anosy, le commandant Leblanc au XXe siècle et Flacourt au XVIIe siècle sont d'accord pour fixer le premier de l'an à la première lune de mars.

près complète des mois sanscrits remplacés par les mois zodiacaux. Dans les manuscrits du XVII[e] siècle une lacune est très frappante. Le scribe donne toujours le «destin du jour», mais jamais celui du mois dont il se contente d'indiquer le nom. Il faut que ce nom, à lui tout seul, ait un sens en astrologie, et qu'il y ait eu dès cette époque un rapport fixe entre le mois sanscrit, tout lunaire qu'il fût, et un signe déterminé du zodiaque. Il est naturel que l'un de ces deux termes équivalents ait progressivement éliminé l'autre. Le nom du «destin» mensuel s'est substitué au nom du mois, parce que les deux étaient pratiquement interchangeables. Ils se rapportaient l'un et l'autre à la même subdivision d'une année solaire.

Nous sommes outillés maintenant pour résoudre une question qui a toujours beaucoup embarrassé les malgachisants.

Les Malgaches ont emprunté au calendrier musulman le nom des jours de la semaine, ils se sont assimilé l'astrologie arabe, ils ont célébré le Ramadan, et même d'autres fêtes musulmanes[1]; la principale tribu, celle des Merina, a fini par adopter complètement les divisions islamiques du temps. L'influence de la chronologie arabe a été si profonde qu'il a fallu tout récemment une découverte philologique pour faire soupçonner l'existence d'un calendrier différent et antérieur.

Et pourtant les Malgaches, Merina compris, non seulement n'ont pas emprunté l'ère de l'hégire, mais encore ils n'ont pas emprunté à l'arabe les noms de mois. Est-ce donc qu'ils ne les ont pas connus? Mais il les connaissent encore; M. l'administrateur Voyron nous donne, pour l'Imoro, en 1904, la nomenclature malgachisée des mois arabes :

ARABE.	MALGACHE.
Moharrem	Alimoharamo.
Safar	Safaro.
Rebia' el aoual	Rabelavoalo, etc.

[1] Voir Houtman, *loc. cit.*

Non seulement ils ont connu et connaissent encore les noms, mais pendant longtemps, jusqu'au XVIIe siècle au moins et peut-être beaucoup plus tard, ils ont eu besoin de connaître très bien le comput islamique, pour fixer la date du Ramadan[1]. Qu'est-ce donc qui les a arrêtés?

Et notons qu'ils ont bien pour leurs mois une nomenclature arabe, mais ce n'est pas celle des mois, c'est celle des signes du zodiaque.

Les malgachisants se sont posé bien souvent cette question sans la résoudre. Elle m'apparaît toute résolue.

Les mois arabes sont des divisions de l'année lunaire, les signes du zodiaque de l'année solaire. Seules ces dernières étaient utilisables pour des Malgaches parce que leurs mois lunaires devaient se raccorder tant bien que mal avec une année solaire.

En résumé, dans le Madagascar actuel, au XIXe et au XXe siècle, l'Imerina, sur qui l'attention est restée longtemps concentrée, est la seule province peut-être qui ait eu un calendrier entièrement lunaire; elle le doit apparemment aux musulmans comoriens, avec qui elle a été en relations faciles et suivies.

Ailleurs, dans beaucoup de provinces, tout particulièrement dans le pays Antaimoro, qui est un musée d'institutions anciennes, les Malgaches actuels ont, sans contestation possible, un calendrier luni-solaire. Les mois sont lunaires, l'année est solaire, entre les deux le raccord se fait au moyen d'un mois intercalé. Ce raccord est horriblement grossier mais très simple : la fin de la saison des pluies, ou bien encore la maturité des letchis en détermine le moment. C'est précisément

[1] Flacourt nous donne la date précise du Ramadan en 1653. Ferrand remarque justement que c'est celle où tout l'Islam jeûne cette année-là. Il croit naturellement à une coïncidence fortuite. Mais Houtman (*loc. cit.*) nous donne les dates du Ramadan à Madagascar pour les années 1600, 1601, 1602, et ce sont bien les dates musulmanes.

là ce que l'Annuaire des Longitudes appelle calendrier luni-solaire, un type parfaitement connu et classé, auquel appartiennent les calendriers israélite et chinois.

Ce calendrier, il n'est pas rigoureusement prouvé, mais il est infiniment probable que les Malgaches l'ont depuis des siècles, et que c'est précisément lui dont les noms de mois sont sanscrits.

Et alors, ce point acquis, on souhaiterait d'aller plus loin. L'Imoro est le coin de l'île où ce calendrier est aujourd'hui attesté. Il y a des raisons de croire que l'Imoro, en tout cas la côte Sud-Est, en fut le centre de dispersion à Madagascar. Évidemment il y a été importé, mais de quelle partie de l'Asie est-il venu, ce calendrier à noms de mois sanscrits? On sait que le calendrier hindou est luni-solaire, et que des inscriptions sanscrites nous le montrent en usage à Java dès le IVe-Ve siècle [1]. Nous avons donc là, après beaucoup d'autres, un nouveau témoignage, tout à fait indépendant, sur les relations anciennes de Madagascar avec l'Indonésie. Avant la période des influences islamiques, il y a eu certainement une période d'influences, c'est-à-dire de migrations et de conquêtes indonésiennes; quelque chose comme une thalassocratie indonésienne dans l'océan Indien. Sur ce grand fait historique oublié, la connaissance détaillée du calendrier indonésien permettrait peut-être de dégager quelques renseignements précis. Il y a là un petit champ nouveau qui s'ouvre aux investigations.

[1] H. Kern, *Een Sanskrit opschrift te Bekasih*, dans *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië*, 4e s., X, 522 et suiv.

VYUTHENA 256,

PAR

M. SYLVAIN LÉVI.

M. Thomas, en apportant une solution, que je crois définitive, à la question si souvent débattue des *vivāsāḥ* d'Açoka (*Journal asiatique*, 1910, mai-juin, 507 et suiv.), a bien voulu constater, avec sa courtoisie ordinaire, que j'étais arrivé de mon côté au même résultat. J'avais, en effet, communiqué mon interprétation à mes élèves dans plusieurs de mes cours; j'étais allé, par une coïncidence singulière, en entretenir M. Thomas à la Bibliothèque de l'India Office quand son manuscrit, déjà tout prêt, allait être adressé à notre Société. Les matériaux réunis par Pischel dans son admirable Grammaire des Prâcrits menaient fatalement à la solution. Le chiffre «cinquante», *pañcāçat* en sanscrit, ne peut prendre en prâcrit que les formes *paṇṇāsā*, *paṇṇāsaṃ*, *pannā*, et dans les combinaisons avec l'unité il se réduit toujours à *paṇṇaṃ*. La coupe nécessaire après *paṃnā* isolait désormais le mot *lāti*, et *lāti* rapproché de *vivāsa* ne pouvait manquer d'évoquer les formules usuelles du type *rātriṃ vyuṣṭaḥ*. Il semble dès lors évident qu'Açoka, dans le passage resté si longtemps obscur, parle des nuits qu'il a passées au dehors.

M. Thomas s'est arrêté à ce point. Je crois pourtant qu'on peut pousser la recherche plus loin, et peut-être aussi la solution. Notre confrère, à qui j'avais exposé mon hypothèse, m'a gracieusement invité à la produire moi-même en public. Je réponds volontiers à l'appel qu'il m'adresse.

Puisque Açoka a tenu à rappeler dans un si grand nombre de textes le nombre de nuits qu'il a passées au dehors, on est tenté assez naturellement de se demander si ce chiffre n'avait

pas une valeur plus considérable qu'une simple notation arithmétique. Pour que le prince, si soucieux de se rendre intelligible à tous, pût se contenter dans les édits de Siddapur d'une formule aussi concise que : *iyam ca sāvane sāvāpite vyuthena 256,* il lui fallait admettre que le simple énoncé du chiffre éveillait chez la plupart de ses sujets une idée assez précise pour le dispenser d'un énoncé plus complet. Si nous avons tant de peine à comprendre cette formule, c'est qu'on la comprenait trop facilement au temps d'Açoka. Mais est-il absolument impossible d'en retrouver le sens?

La raison capitale qui a décidé Açoka à entreprendre la tournée de déplacements commémorée par tant d'inscriptions, c'est son admission dans le clergé bouddhique. A Sahasram, à Rupnath, à Bairat, à Siddapur, il tient à rappeler tout d'abord les étapes de ses progrès religieux. «Pendant plus de deux ans et demi, j'ai été upāsaka... Depuis un an, oui, depuis un an et plus, je suis entré dans le saṃgha...» Admis dans l'ordre, il a dû, surtout avec le zèle d'un néophyte, en suivre les règles essentielles. L'année du moine bouddhiste se répartit en deux périodes : l'une, de trois mois, correspond à la saison des pluies; c'est le temps de la retraite dans une demeure fixe; l'autre, de neuf mois, se passe en tournées vagabondes, sans abri permanent. Moins préoccupés d'exactitude astronomique que leurs confrères du brahmanisme, les moines bouddhistes ont conservé la vieille année de trois cent soixante jours, avec trente jours au mois, et la division du mois en deux quinzaines. Je n'en citerai que deux preuves. Le Çārdūlakarṇāvadāna, cette encyclopédie de la science bouddhique, traduit en chinois dès l'an 230, résume ainsi le calendrier : «Trente jours et nuits font un mois; douze mois font une année» (*triṃçad ahorātrāṇy eko māsaḥ : dvādaça māsāḥ saṃvatsaraḥ,* p. 644, l. 12). Le Kalākāla-sutra, traduit en chinois par Jo-lo-yen (*Che fei-che king;* Nj., 740; édit. Tok.,

xiv, 8, 29) sous les Si-Tsin, entre 265 et 316, partage l'année en trois saisons, hiver, printemps, été, comprenant chacune huit quinzaines. Dans ce texte, qui est un véritable calendrier religieux, l'unité de temps est la quinzaine. Et c'est en effet la quinzaine qui commande la vie du moine, puisque c'est elle qui ramène périodiquement les assemblées de paroisse, la récitation du Prātimokṣa et la confession. Mesurées à cette unité, les 256 nuits d'Açoka donnent exactement 17 quinzaines écoulées. Les neuf mois de tournée (*cārikā*) prescrits aux moines font 18 quinzaines ; la dernière s'achève sur «le jour qui introduit la saison des pluies» (*vassupanāyikā*), au lendemain de la pleine lune d'Āṣāḍha ou de Çrāvaṇa. En informant ses sujets de ses 256 *vivāsāḥ*, Açoka leur confirme donc qu'il est véritablement entré dans le clergé, comme il l'avait déclaré dès l'abord ; il donne ses preuves. La fin de sa tournée approche ; la dernière quinzaine, qui vient de commencer, va le ramener en bon moine à sa résidence fixe, où sans doute la vie du siècle le reprendra. Il n'attend pas la fin pour adresser ses instructions à son peuple, car il tient à lui parler en qualité de «moine errant» (*sāvāpite vyuthena*). C'est, en effet, la vie errante du moine qu'il veut proposer comme idéal à ses sujets, et il entend prêcher d'exemple.

On a, il est vrai, donné généralement à l'édit une autre signification : les divergences des rédactions parallèles ne sont pas faites pour imposer l'accord. Le verbe essentiel, qui revient à plusieurs reprises pour exprimer l'idée fondamentale, prend à Rupnath la forme *pakamati*, à Sahasram la forme *palakamati* ; la découverte des incriptions de Siddapur, au Mysore, est venue garantir, par un témoignage irrécusable, l'authenticité du verbe *pakam°* dans le document original, issu de la chancellerie royale. Le verbe *palakam°*, employé dans le texte de Sahasram, reparaît souvent dans la langue d'Açoka ; il y désigne l'effort moral, la bonne volonté active qui prépare et assure le

triomphe du bien. On ne saurait donc s'étonner de le rencontrer ici encore. L'idée qu'il exprime s'adapte sans effort au ton général de l'édit. Açoka peut dire, sans choquer personne, que la bonne volonté ouvre aux petits comme aux grands le chemin du ciel. Une proposition, toutefois, persiste à rester obscure dans cette hypothèse : c'est celle qui vise le rapprochement des hommes et des devas dans le Jambudvipa. M. Senart, sans dissimuler les grandes difficultés de l'interprétation, avait traduit *deva* par «brahmane» et M. Hultzsch, dans un article paru tout récemment (*J.R.A.S.*, 1910, 1308), adopte encore cette traduction, tout en modifiant à fond le sens de la phrase.

Le mot *pakamati*, attesté par Rupnath et par Siddapur, implique une tout autre notion. M. Thomas a bien saisi la valeur proprement technique du mot. «Le composé, dit-il, est extrêmement commun dans la littérature palie, et il a toujours la même signification, celle de «voyager de lieu en lieu» comme le contraire de «rester en un seul endroit». Dans le Vinaya-piṭaka seul, il doit se trouver presque cent fois. C'est donc là le sens qu'il nous faut trouver dans nos édits.» C'est aussi ma conception personnelle; mais cette fois encore, M. Thomas me semble s'être arrêté à mi-chemin dans la poursuite de la vérité qu'il avait entrevue. Il a bien signalé le passage capital du VIIIe édit sur roc où Açoka rappelle avec tant de satisfaction sa tournée de piété (*dhaṃmayātā*) qu'il oppose aux tournées de plaisance (*vihārayātā*) chères à ses prédécesseurs. C'était là une innovation hardie, et qui marquait un grave changement. Il s'agit sans aucun doute du même voyage dans les deux textes. La conquête du Kaliṅga, qui avait décidé la conversion d'Açoka, datait de la huitième année après le sacre (XIIIe édit); Açoka était resté ensuite upasaka pendant deux ans et demi avant de recevoir les ordres; son départ en tournée se place donc environ dix ans après le sacre (*dasava-*

sābhisito saṃto, VIII[e] édit), avec une fraction en surplus. Lu à cette lumière, l'édit devient un panégyrique du déplacement religieux à l'instar des moines, ou, pour parler français, du pèlerinage. Voyons jusqu'à quel point la traduction complète peut justifier cette hypothèse.

« J'ai été deux ans et demi upāsaka ; mais je n'avais pas beaucoup pérégriné. Depuis un an, oui, depuis un an et plus, je suis entré dans le clergé, et j'ai beaucoup pérégriné. » Vient alors la pierre d'achoppement :

iminā cu kālena amisā samānā munisā jambudīpasi misā devehi (Siddapur).

yi imāya kālāya jambudīpasi amisā devā husu te dāni mis. katā (Rupnath).

et. . . lena jambudīpasi ammisaṃdevā saṃtā munisā misaṃdev. (Sahasram).

Bühler, qui a le premier étudié ces textes, avait traduit : « Pendant cet intervalle, les dieux qui étaient [considérés comme] de vrais dieux dans le Jambudvīpa, je les ai faits [je les ai fait considérer comme] hommes et faux. » M. Senart, tout en protestant contre l'étrangeté des idées introduites dans cette traduction, déclarait qu'il ne pouvait « que se rallier à M. Bühler en ce qui concerne l'analyse des mots pris isolément, ou, si l'on veut, du mot *misā* (ou *misaṃ*) et *amisā* (ou *amisaṃ*). Comme lui, ajoute-t-il, j'y vois l'équivalent du sanscrit *mṛṣā, amṛṣā* ». Bühler, pourtant, s'était gardé de poser cette identité. Le mot *mṛṣā* « faux » n'est connu en prâcrit que sous la forme *musā* (*mosā*) ; cf. Pischel, § 51 et 78. Açoka lui-même l'emploie sous la forme *musā* dans l'édit de Bhabra (*musāvādaṃ*). Pour justifier sa traduction, Bühler s'était gardé de citer le sanscrit *mṛṣā*, qui aurait fait difficulté ; il avait posé (*Ind. Antiq.*, VI, 159) : *musā R. 2 = misā = Sansk. miṣāt*, et *misaṃ S. 3 = Sansk. miṣam. For the meaning of miṣaṃ kṛ see Pet. Dict. s. v. miṣa.* Cette malice digne d'un pandit avait dû

ravir Bühler. Mais, à regarder de près, le mot *misa* n'est attesté que dans des koṣas de basse époque (Trikāṇḍaçeṣa, Halayudha, Hemacandra, Medinī); les exemples nombreux qu'en fournit le Dictionnaire de Pétersbourg sont empruntés au Kathāsaritsāgara et à la Rajataraṅgiṇi, composés tous les deux au Cachemire, l'un au xie siècle, l'autre au xiie, et aussi à une inscription de l'Inde centrale (Bhera Ghat, sur la haute Narbada), datée de 1155 J.-C. (Kielhorn, *List*, n° 415). Tout décèle donc le mot comme de date tardive; on ne saurait légitimement s'en servir pour expliquer un texte d'Açoka. Quant à l'expression *miṣaṃ kr*, qu'on prendrait pour une expression consacrée à lire la référence sommaire de Bühler, le Dictionnaire de Pétersbourg ne la traite pas même comme une locution; parmi les exemples du mot *miṣa*, il cite : *miṣaṃ kṛtvā tadairāsphuṭayā girā*, Kathās., 64, 125, qu'il traduit littéralement : « eine Täuschung bewirkend ». Il serait oiseux d'insister. Au reste, Bühler lui-même avait, au cours des ans, oublié sa propre malice; en éditant les édits de Siddapur, il donne comme la transcription sanscrite : *etena tu kālenāmṛṣā santo manuṣyā mṛṣā* [*kṛtāḥ*] *devaiḥ* [*saha*], et il traduit : « Pendant ce temps les hommes qui étaient [considérés comme] vrais dans le Jambudvipa [ont été rendus manifestement] faux [avec leurs] dieux. » Malgré le respect profond qu'on doit à la mémoire de Bühler, j'avoue que cette traduction me semble défier la grammaire et le bon sens.

Le mot *misa*, dans le prâcrit d'Açoka, répond normalement au sanscrit *miçra* « mélangé ». La construction *misā devehi*, qui gênait si fâcheusement dans la version de Siddapur l'interprétation de Bühler, rentre au contraire dans la règle courante si on pose cette identité; le mot *miçra* se construit régulièrement avec un instrumental : *viṣeṇa miçram amṛtam* « de l'ambroisie mêlée à du poison », Rāmāy., V, 35, 2. Le Dictionnaire de Pétersbourg, auquel j'emprunte cet exemple, en cite une longue

liste, et renvoie à Manu, à la Vājasaneyī-saṃhitā, au Çatapatha-brāhmaṇa, à l'Atharva-Veda, au Mahā-Bhārata, etc., en somme à toutes les couches de la littérature. Quant au mot *deva*, il n'a dans la langue sanscrite que deux sens réels; il désigne à titre égal les dieux et les rois. Jamais, à ma connaissance, il ne s'applique seul aux brahmanes. Le contexte ici indique clairement le sens de «roi». Açoka vient d'énoncer que, reçu dans le clergé, il est parti en tournée. Il continue : «Et les hommes qui n'étaient pas mêlés aux rois dans le Jambudvīpa se sont mêlés avec eux en ce temps» (Siddapur et Sahasram) ou, ce qui revient au même : «Les rois qui jusqu'à ce temps-là ne s'étaient jamais mêlés dans le Jambudvīpa, sont maintenant rendus mélangés» (Rupnath). C'était bel et bien une révolution. Les rois que leur essence divine tenait à l'écart de la foule profane, comme de véritables dieux, venaient d'abdiquer leur privilège avec Açoka; l'empereur de l'Inde s'était fait le confrère des moines, simple aspirant à la sainteté. La loi du Bouddha avait accompli ce miracle. Rien de plus naturel, dès lors, que la suite des idées. «C'est là le fruit du départ en tournée. Et on n'a pas besoin d'être un grand personnage pour l'obtenir. Le plus chétif, s'il part en tournée, peut gagner le paradis, si énorme que soit le profit. Et voilà pourquoi j'ai fait cet édit, afin que petits et grands partent en tournée, et que même les peuples des confins le sachent.» C'est la même prescription que répète l'édit de Sarnath, en substituant au verbe *pakamati* le verbe *vivas* «quitter sa maison». Après avoir réglé les affaires ecclésiastiques et enjoint aux hauts fonctionnaires d'assister à l'uposatha, il ajoute : «Faites que, dans l'étendue de votre ressort, partout on quitte sa maison conformément à ce texte; et aussi faites que dans tous les pays de protectorat (?) on fasse que l'on quitte sa maison.» Comme pour garantir l'identité des deux textes, l'édit de Rupnath reprend la formule de Sarnath à la suite du texte complet, tel qu'il se rencontre

à Sahasram et à Siddapur. On voit donc pleinement la valeur des mots, restés si longtemps obscurs, qui sont accolés à cette recommandation dans l'édit de Rupnath et qui servent de conclusion à Siddapur et à Sahasram : « Celui qui fait cette proclamation a quitté sa maison pendant 256 nuits. » Açoka revendiquait le droit de se faire obéir, car il avait prêché d'exemple.

MÉLANGES.

LA DIVINATION PAR L'ÉCAILLE DE TORTUE DANS LA HAUTE ANTIQUITÉ CHINOISE

(D'APRÈS UN LIVRE DE M. *LO TCHEN-YU*).

Les premiers siècles de l'histoire de Chine sont fort obscurs; la raison principale de cette imperfection de nos connaissances est que l'archéologie n'a pas jusqu'ici apporté aux textes littéraires le complément d'informations dont ils ont besoin. Cet état de choses changera sans doute lorsqu'on aura entrepris de faire des fouilles dans le vieux sol où gisent enterrés les vestiges des époques disparues. A défaut de ces recherches méthodiques qui n'ont pas encore été pratiquées, un hasard heureux a fait découvrir, il y a une dizaine d'années, tout un ensemble de documents qui méritent au plus haut point de retenir notre attention, car ils paraissent être antérieurs au premier millénaire avant notre ère.

En l'année 1899, on exhuma, dans des conditions que nous ignorons, plusieurs milliers de fragments d'écaille de tortue et d'os, couverts de caractères d'écriture, dans une localité située à 5 *li* à l'ouest de la sous-préfecture de *Ngan-yang* 安陽, qui constitue la ville préfectorale de *Tchang-tö* 彰德, dans le nord de la province de *Ho-nan*[1]. On chercha aussitôt à

[1] Cette localisation, dit *Lo Tchen-yu*, est la seule exacte. *Lieou T'ie-yun* avait cru que la trouvaille provenait de l'ancienne ville de *Yeou-li* 古牖里城, sur le territoire de la sous-préfecture de *T'ang-yin* 湯陰; cette assertion est répétée par M. *Ts'ang-kiang* 滄江 (surnom de *Leang K'i-tch'ao*?) dans

tirer un parti commercial de cette découverte et on apporta un grand nombre de ces objets à Péking pour les vendre. Un riche mandarin, *Wang Yi-jong* 王懿榮, nom posthume *Wen-min* 文敏, originaire de *Fou-chan* 福山 dans la province de *Chan-tong*, en acheta un lot considérable. Sur ces entrefaites éclatait en 1900 la révolte des Boxeurs; *Wang* était mis à mort, et son fils, obligé de faire argent de tout, devait vendre sa collection à un certain *Lieou T'ie-yun* 劉鐵雲, originaire de *Tan-t'ou* 丹徒 (ville préfectorale de *Tchen-kiang* 鎮江, dans le *Kiang-sou*); ce dernier devait mal finir, car il fut inculpé plus tard de malversations dans les affaires du syndicat des mines du *Chan-si* et mourut en exil; mais, en 1901, il était dans une belle position sociale, et pouvait se mettre en frais pour satisfaire sa manie archéologique; il acheta tous les débris d'écaille de tortue et d'os qu'il put trouver et finit par en réunir plus de 5,000; en 1903, il publiait un ouvrage dans lequel il reproduisait, par les procédés phototypiques, les estampages d'un millier de pièces[1].

Quel qu'eût été le zèle de *Lieou T'ie-yun* pour acquérir tous les fragments qu'il avait pu se procurer, il s'y était pris trop tard pour pouvoir remédier à la dispersion de la masse des documents. C'étaient des marchands du *Chan-tong* qui avaient les premiers mis la main sur la trouvaille; après qu'ils furent

une dissertation où d'ailleurs il explique à tort les fragments d'écailles de tortue comme étant d'anciennes monnaies (voir la revue *Kouo fong pao* 國風報, numéro paru le onzième jour du troisième mois de la deuxième année *Siuan-t'ong*, 1910).

[1] Cet ouvrage est intitulé *T'ie yun ts'ang kouei* 鐵雲藏龜 «(Écailles de) tortue de la collection de (*Lieou*) *T'ie-yun*»; il forme 6 fascicules 258×153 mm. Il est accompagné de 4 fascicules intitulés *T'ie-yun ts'ang t'ao* 鐵雲藏陶 «Terres cuites de la collection de (*Lieou*) *T'ie-yun*»; on y verra reproduits des sceaux en argile qu'on apposait autrefois sur les missives en bois (cf. M. A. Stein, *Ancient Khotan*, p. 318). — Ces 10 fascicules se trouvent à Paris dans la belle bibliothèque pour laquelle les archéologues et les historiens de l'art doivent à M. J. Doucet une gratitude infinie.

allés à Péking et eurent vendu une partie de leur trésor archéologique à *Wang Yi-jong*, ils durent, à cause de la révolte des Boxeurs, regagner au plus vite leur pays d'origine; ils arrivèrent à *Wei hien* 濰 où sont quelques-uns des collectionneurs les plus célèbres de la Chine et il est probable qu'ils firent affaire avec eux; mais, si nous ne sommes pas bien informés sur ce point, nous savons du moins qu'ils trouvèrent bon accueil auprès des missionnaires américains établis dans cette ville; l'un d'eux, M. Chalfant, acheta, pour le musée de la China Branch of the Royal Asiatic Society à Shanghai, quatre cents fragments environ d'écaille ou d'os et en copia quelques spécimens qu'il publia à la fin d'un volume intitulé *Early Chinese writing* (Memoirs of the Carnegie Museum, vol. IV, n° 1, Pittsburg, 1906). Mais comme les inscriptions n'étaient pas expliquées, son étude ne fut pas fort remarquée du monde savant qui conservait quelques doutes sur la haute antiquité des singuliers objets qu'on soumettait pour la première fois à son examen.

En 1907, un Japonais, M. Hayashi Taisuke 林泰輔, a écrit, au sujet des documents trouvés à *Ngan-yang*, un article dans la Revue historique japonaise 史學雜志, mais je n'ai pas pu me le procurer. En 1910, M. *Lo Tchen-yu* 羅振玉, appellation *Chou-yun* 叔蘊, a publié à Péking un petit volume de trente-deux doubles pages sur le même sujet[1]; c'est au

[1] Cet opuscule est intitulé : *Yin Chang tcheng pou wen tseu k'ao* 殷商貞卜文字考. Ce titre est, au premier abord, quelque peu énigmatique, à cause du sens peu usuel dans lequel est pris le mot 貞 ; il signifie ici «consultation des sorts»; c'est ainsi que, dans le *Tcheou li*, à l'article concernant le *ta pou* 大卜 (grand augure), il est dit : «Toutes les fois qu'il y a, pour affaire d'état, une grande consultation des sorts, soit qu'il s'agisse de tirer les sorts pour mettre un prince sur le trône, soit qu'il s'agisse de tirer les sorts à l'occasion de la constitution d'un grand fief, c'est ce fonctionnaire (à savoir le grand augure) qui considère la partie supérieure (de l'écaille) et qui prépare (ou, suivant d'autres, qui perfore) la tortue.» 凡國大貞。卜立君。

moyen de ce livre que je vais chercher à donner au lecteur Européen quelque idée des résultats qui ont été obtenus par la science des archéologues d'Extrême-Orient.

La divination jouait un rôle considérable dans la Chine antique; d'après les textes, elle se pratiquait, soit au moyen d'écailles de tortue, soit au moyen de tiges d'achillée; nous pouvons ajouter maintenant : soit au moyen d'os, puisque nous avons des témoins authentiques de ce troisième mode de consulter les sorts.

Le chapitre *Hong fan* du *Chou king* (trad. Couvreur, p. 204-206) énumère les signes qui sont fournis par l'écaille de tortue et ceux qui sont fournis par l'achillée; il montre l'importance relative des oracles rendus par l'une et par l'autre. Dans le chapitre *K'iu li* du *Li ki* (trad. Couvreur, t. I, p. 60-62), nous lisons la formule par laquelle on interrogeait l'écaille de tortue et l'achillée sur le choix d'un jour propice : « Pour le choix du jour nous avons confiance en vous, ô vénérable tortue, qui suivez des règles constantes et assurées; nous avons confiance en vous, ô vénérable achillée, qui suivez des règles constantes et assurées. » Le *K'iu li* ajoute que ces deux modes de divination étaient un moyen de gouvernement; c'est par leur moyen que le souverain triomphait de toutes les hésitations du peuple et qu'il imposait à ce dernier des décisions que nul n'aurait osé contester. Le *Che king* et le *Chou king* citent plusieurs cas, soit d'intérêt public, soit d'intérêt privé, où on eut recours aux procédés de l'art augural.

Mais si les textes anciens qui nous parlent de la divination en général sont nombreux, rares sont ceux qui nous renseignent sur la manière dont elle se pratiquait. En dehors de quelques

卜大封。則眂高作龜。 Le titre du livre de *Lo Tchen-yu* doit donc être traduit de la manière suivante : « Examen des inscriptions de l'époque des *Yin-Chang*, relatives à la consultation des sorts. » Les mots *Yin* et *Chang* sont, comme on le sait, deux noms qui s'appliquent à une seule et même dynastie.

indications, parfois assez obscures, contenues dans le *Tcheou li*, ce n'est que le chapitre CXXVIII des *Mémoires historiques* de *Sseu-ma Ts'ien*, le *Kouei ts'ö tchouan* 龜策傳, auquel nous pourrons nous adresser; à vrai dire, d'ailleurs, ce chapitre n'est pas tout entier de *Sseu-ma Ts'ien*, et, pour la plus grande partie, il a été compilé par *Tch'ou Chao-souen* 褚少孫, à la fin du I[er] siècle avant notre ère; mais il est évident que cette circonstance n'ôte rien à l'intérêt qu'il peut présenter. C'est principalement au moyen du *Tcheou-li* et du *Kouei ts'ö tchouan* que, sous le règne de *K'ang-hi* (1662-1722), un certain *Hou Hiu* 胡煦 composa son «Examen détaillé de la méthode de divination par l'écaille de tortue» 卜法詳考, dans lequel il reconstitue assez exactement les méthodes pratiquées par les devins de l'antiquité. Nous avons maintenant des informations plus précises encore, grâce à la trouvaille de *Ngan-yang*.

Sur plusieurs fragments d'écaille de tortue, on remarque, d'une part, des trous ronds ou ovales, de 5 à 10 millimètres de diamètre qui ont été pratiqués avec un instrument tranchant; d'autre part, des traces de brûlure. Les brûlures étaient destinées à provoquer, à la surface de l'écaille, des fissures qui, suivant leurs formes, étaient interprétées par l'augure; mais, pour que ces fissures pussent se produire plus aisément, on avait eu soin au préalable de faire ici et là des trous qui rendaient l'écaille plus aisée à fendre.

L'acte de percer les trous est celui qui est désigné dans les textes littéraires par le mot 契. A vrai dire, ce terme a été mal interprété par le commentateur *Tcheng K'ang-tch'eng* 鄭康成 (II[e] siècle p. C.), qui y a vu l'équivalent du mot 然 «brûler» et qui a par conséquent confondu l'acte de perforer avec celui de brûler (commentaire du chap. *Che sang li* du *Yi li*). Son explication a été adoptée par un grand nombre de lettrés, et c'est pourquoi le P. Couvreur (*Cheu king*, p. 327) est d'accord avec la glose traditionnelle lorsque, dans une

poésie du Livre des vers (*Ta ya*, I, ode 3), il traduit les mots 爰契我龜 comme signifiant : « il (*Tan-fou*) grilla notre tortue ». Mais nous voyons maintenant qu'il faut traduire : « il perfora notre tortue », en vue de consulter les sorts. Ce sens était d'ailleurs celui qui prévalait avant que la glose de *Tcheng K'ang-tch'eng* eût brouillé les idées. En effet, *Tou Tseu-tch'ouen* 杜子春 (Ier siècle av. et ap. J.-C.), dit, dans son commentaire du *Tcheou li* (article du *tchouei che*, trad. Biot, t. II, p. 77) : 契謂契龜之鑿 « le mot *k'i* signifie creuser les perforations de l'écaille de tortue ».

Quant aux brûlures, elles ont été faites à l'endroit même où avaient été pratiqués les trous; c'était déjà l'opinion de *Hou Hiu*, et l'inspection des fragments la confirme. Toutefois, un doute subsiste sur la manière dont on brûlait l'écaille; d'un texte du *Che sang li* du *Yi li*, il résulterait qu'on employait une torche de branchages épineux 楚焞 : mais, si nous examinons les écailles elles-mêmes, nous constatons qu'elles n'ont pas dû être posées directement sur la flamme, ce qui les aurait carbonisées sur toute leur étendue; elles présentent seulement des taches noirâtres, comme si on les avait touchées en certains points avec un instrument porté au rouge vif.

Quand l'écaille s'était craquelée, on enduisait d'encre les fissures afin d'en faire mieux ressortir le contour. C'est l'opération que désigne le *Tcheou li* (trad. Biot, t. II, p. 75), quand il dit que le fonctionnaire appelé *pou-che* 卜師, après avoir allumé le feu pour mettre en état la tortue, y appliquait l'encre 揚火以作龜致其墨; de même dans le chapitre *yu tsao* du *Li ki* (trad. Couvreur, t. I, p. 682), on lit que le clerc déterminait l'encre 史定墨, c'est-à-dire qu'il fixait l'encre dans les fissures. C'est à tort que le P. Couvreur explique ce dernier passage en disant : « On prenait une carapace de tortue, on la couvrait d'une couche d'encre et on l'exposait au feu. Ensuite on examinait la forme des fissures produites dans la couche

d'encre par l'action du feu, et on y lisait la volonté du ciel.» En réalité les craquelures se produisaient dans l'écaille elle-même et l'encre servait seulement à les renforcer.

« Après que les écailles de tortue et les tiges d'achillée ont été usées, lisons-nous dans le chapitre *K'iu li* du *Li ki* (trad. Couvreur, t. I. p. 57), on les enterre.» 龜筴敝則埋之. On voulait par là éviter que ces objets sacrés fussent profanés. L'examen des fragments de *Ngan-yang* nous apprend que les écailles de tortue n'étaient ainsi mises à l'écart qu'après qu'elles avaient servi à plusieurs reprises; on ne se bornait pas à les consulter une seule fois; on les utilisait aussi longtemps qu'elles présentaient une surface libre suffisante pour contenir de nouvelles fissures.

Les diverses opérations que nous venons de décrire sont indiquées dans des textes littéraires qui, autrefois obscurs, deviennent maintenant parfaitement intelligibles. Mais il est une dernière opération à laquelle nous ne trouvons aucune allusion nulle part, c'est celle qui consistait à graver sur l'écaille même quelques mots marquant pour quelle cause avait été faite la consultation. A vrai dire les caractères archaïques qui sont inscrits sur les fragments de *Ngan-yang* sont extrêmement difficiles à déchiffrer; M. *Lo Tchen-yu*, qui est le premier à avoir tenté de les expliquer, est parvenu à transcrire d'une manière plus ou moins complète 134 de ces formules; malheureusement, il n'a pas pris soin de mettre, à côté de ses lectures, les fac-similés des originaux, en sorte que nous sommes dépourvus de tout moyen de contrôle. Cependant, comme certaines des expressions qu'il a lues reviennent très souvent et se retrouvent sur les pièces reproduites dans le livre de *Lieou T'ie-yun*, il nous semble, après examen, que les lectures de M. *Lo Tchen-yu* doivent être suffisamment exactes pour qu'on puisse en tirer quelques conclusions générales.

En premier lieu, nous rencontrons plusieurs phrases du

type de celle-ci : 貞之于祖乙 « nous avons consulté les sorts auprès de *Tsou-yi* ». Le nom seul de la personne consultée change; au lieu de *Tsou-yi*, on trouve *Ta-kia* 大甲, *Tsou-sin* 祖辛, *Tsou-ting* 祖丁, *P'an-keng* 盤庚, *Tsou keng* 祖庚, etc. Or ce sont là des noms d'empereurs de la dynastie des *Yin*, au deuxième millénaire avant notre ère. Dans certains cas nous remarquons des noms qui corrigent ou complètent les textes historiques; ainsi, le nom de *Wen-ting* 文丁, qui figure aussi dans le *Tchou chou ki nien*, nous permet de supposer que *Sseu-ma Ts'ien* a dû se tromper quand il substitua à ce nom celui de *T'ai-ting* 太丁 qui figurait déjà une fois dans sa liste des souverains *Yin*. De même encore, nous savons par *Sseu-ma Ts'ien* (trad. fr., t. I, p. 176), que le père et le grand-père du fondateur de la dynastie des *Yin* se nommaient respectivement *Tchou-jen* 主壬 et *Tchou-kouei* 主癸; or, sur les écailles de tortue, on déchiffre les noms 示壬 et 示癸 qui indiquent, par l'adjonction du signe de la divinité aux caractères *jen* et *kouei*, que ces deux ancêtres de la dynastie avaient dû être divinisés. Comme il est de règle à l'époque des *Yin*, tous les noms de souverains se terminent par un caractère cyclique de la série dénaire; suivant l'explication la plus vraisemblable, ce caractère cyclique est celui qui convenait au jour où était né le souverain.

Qui avait le droit de s'adresser à ces empereurs défunts? Ce ne pouvaient être que leurs descendants. Ces documents doivent donc émaner d'un des derniers empereurs de la dynastie des *Yin*. Je ne crois pas qu'on puisse affirmer, aussi nettement que le fait M. *Lo Tchen-yu*, que l'empereur *Wou-yi* 武乙 (1198-1195 ou 1159-1125) transporta sa résidence dans l'endroit même où furent retrouvés les fragments d'écaille; mais la chose est possible et, puisque l'empereur *Wou-yi* 武乙, et son successeur l'empereur *T'ai-ting* 太丁, sont eux-mêmes mentionnés sur les écailles comme des ancêtres défunts, il est vrai-

semblable que ces fragments doivent être rapportés au souverain qui vint après eux, l'empereur *Ti-yi* 帝乙, dont le règne commence suivant les uns en 1191, et suivant les autres en 1111 av. J.-C., ces deux systèmes chronologiques n'ayant d'ailleurs l'un et l'autre qu'une valeur relative.

Enfin, c'est une chose bien digne de remarque qu'on employait l'écaille de tortue pour consulter, non des divinités quelconques, mais des ancêtres; les ancêtres étaient les génies tutélaires qui protégeaient d'une manière invisible leur lignée et c'est pourquoi on s'adressait à eux quand on avait à leur demander conseil. Nous comprenons dès lors mieux ce que signifie un passage du chapitre *Kin t'eng* du *Chou king* (trad. Couvreur, p. 216) : le duc de *Tcheou* offrait de racheter la vie de son frère aîné le roi *Wou*, qui était malade et paraissait devoir mourir; il s'adressa donc aux mânes de son père, de son grand-père et de son arrière-grand-père pour leur persuader qu'ils auraient grand tort de rappeler auprès d'eux le roi *Wou*, car lui, le duc de *Tcheou*, était beaucoup plus apte que son frère aîné à les servir; il consulta alors les trois tortues qui, toutes trois, donnèrent des réponses favorables 乃卜三龜一習吉. Qu'étaient-ce que ces trois tortues? C'étaient celles au moyen desquelles on avait interrogé les trois ancêtres, et chacune d'elles devait avoir été affectée spécialement à l'un de ces trois morts illustres.

Les écailles de tortue indiquent assez souvent les victimes qu'on offrait à l'ancêtre au moment où on l'interrogeait : suivant les cas, ce sont un, cinq, neuf ou dix bœufs, dix porcs blancs, ou, dans des textes dont la lecture ne paraît pas tout à fait sûre, des chiens, des moutons, du liquide fermenté.

Mention est faite aussi du jour où la consultation avait lieu; ce jour est indiqué au moyen du cycle sexagésimal qui, dès cette époque reculée, s'était substitué au simple cycle dénaire de la haute antiquité.

On avait recours à la divination principalement pour l'agriculture et pour la chasse; voici en effet quelques formules prises parmi les plus claires : 貞我受年 «consulté les sorts pour savoir si nous aurons une bonne récolte»; 丁巳卜貞雨 «le jour *ting-sseu,* consulté les sorts par l'écaille de tortue pour savoir s'il pleuvra»; 貞帝令雨弗其足年 «consulté les sorts pour savoir si l'Empereur (d'en haut) ordonnera que la pluie ne permette pas d'obtenir une récolte suffisante»; 己未卜以貞逐豕獲 «le jour *ki-wei,* consulté les sorts par l'écaille de tortue afin de demander si, quand on poursuivra des sangliers, on les prendra»; 貞其射鹿獲 «consulté les sorts pour savoir si, quand on tirera de l'arc sur un cerf, on s'en emparera». Quelquefois, mais bien plus rarement, il semble qu'on ait inscrit, non plus la demande faite à l'écaille de tortue, mais la réponse que celle-ci a rendue; par exemple : 今月不雨 «ce mois-ci, il ne pleuvra pas»; 丁卯其雨 «le jour *ting-mao,* il doit pleuvoir»; il est permis cependant de croire que ces formules sont incomplètes et que, si elles étaient rétablies dans leur forme intégrale, elles reprendraient la forme d'une interrogation.

En conclusion ces documents, malgré leur aspect fragmentaire, présentent un grand intérêt. Tout d'abord, ils paraissent bien être les plus anciens monuments écrits de la Chine et ils permettent de remonter à un stade de l'écriture que nous ne pouvions atteindre jusqu'ici; pour suivre les évolutions des formes graphiques des caractères, ils apportent des indications toutes nouvelles. D'autre part, ils sont gravés au couteau et on peut se demander si c'était là une pratique réservée aux écailles de tortue et aux os, ou si on écrivait de la même manière quand on écrivait sur bois; la question sera peut-être insoluble, car il y a peu de chances pour qu'on retrouve jamais des fiches en bois datant du deuxième millénaire avant notre ère. A un autre point de vue, ces débris d'écaille et d'os

ont une haute importance : jusqu'ici la dynastie des *Yin* était à demi légendaire; sans doute, Confucius était un descendant des *Yin* et il déclarait vouloir se conformer aux rites que pratiquaient ses lointains ancêtres; cependant, quand nous lisions le chapitre de *Sseu-ma Ts'ien* sur les *Yin*, nous constations qu'il était, comme le chapitre sur les *Hia*, presque exclusivement composé de citations du *Chou king* insérées dans une liste généalogique et suivies des traditions relatives au dernier souverain qui perdit la dynastie par ses fautes; c'est à peine si les brèves inscriptions des vases de bronze nous permettaient de tracer quelques linéaments fermes dans l'imprécision des légendes; les textes exhumés à *Ngan-yang* marquent mieux la personnalité historique des *Yin;* ils nous font assister à la vie de ces anciens souverains qui partageaient leur temps entre l'agriculture et la chasse et qui consultaient leurs ancêtres sur toutes les questions qui leur importaient; l'histoire réelle de la Chine se trouve ainsi reculée de plusieurs siècles. Enfin, quand ces débris des plus anciens âges n'auraient eu d'autre mérite que de nous renseigner sur les procédés de la divination, ils seraient déjà par là même dignes d'attirer notre attention; c'est grâce à eux en effet que nous savons maintenant avec quelque précision quelles manipulations on faisait subir à l'écaille de tortue pour la consulter; nous comprenons mieux des textes qui étaient restés ambigus et nous pouvons reconstituer des cérémonies qui jouèrent un rôle considérable dans les préoccupations des hommes d'autrefois.

Edouard CHAVANNES.

NOTE PRÉLIMINAIRE

SUR LES DOCUMENTS EN TOKHARIEN

DE LA MISSION PELLIOT.

Les documents recueillis en Asie centrale par les Allemands, les Anglais, les Français, les Russes ont ressuscité plusieurs langues entièrement oubliées ou disparues. L'une d'entre elles, provisoirement désignée sous le nom de tokharien (par interprétation d'un colophon de manuscrit turc) enrichit la famille indo-européenne d'un rejeton lointain, original, à peine reconnaissable sous les transformations qu'il a subies. Pourtant, les noms de nombre, les noms de parenté sont restés transparents : *trai* « trois »; *okdh* « huit »; *pācar* « le père »; *mācar* « la mère » etc. Les Allemands ont recueilli dans la région de Tourfan une collection considérable de textes en tokharien. MM. Sieg et Siegling, qui les ont étudiés, y ont reconnu deux dialectes bien caractérisés qu'ils ont désignés par les lettres A et B. Le dialecte A est le plus archaïque; il a conservé, entre autres traits anciens, une déclinaison nominale très riche; c'est à ce dialecte qu'appartiennent la plupart des textes réunis aujourd'hui à Berlin. Le déchiffrement en est peu avancé; MM. Sieg et Siegling ne disposaient pour l'interprétation que de gloses en sanscrit dispersées çà et là dans les manuscrits. Les fragments recueillis par la mission Pelliot, tant à Douldour-Aqour qu'à Touen-houang, sont au contraire, tous sans exception, en dialecte B. Un fragment recueilli par Stein près de Khotan, lors de son premier voyage, est aussi dans ce dialecte; il semble donc que la distribution géographique des trouvailles donne au dialecte A la préférence dans l'extrême-nord du Turkestan, au dialecte B dans le centre et le sud.

La grotte de Touen-houang a fourni deux feuillets bilingues, d'un texte de médecine sanscrit, en vers, accompagné d'une traduction, vers par vers, en tokharien. Les fouilles de Douldour-Aqour ont donné un feuillet mutilé du *Dharmapada* sanscrit, traduit, pāda par pāda, en tokharien. Avec ces ressources, j'ai tenté de déterminer la nature des fragments écrits uniquement en tokharien. Tous ceux que j'ai examinés jusqu'ici (à peu de chose près le total des trouvailles) sont d'inspiration bouddhique. Il ne saurait être question d'en donner ici une liste détaillée. Qu'il suffise d'indiquer qu'on y trouve deux morceaux tirés du Vinaya, deux rédactions versifiées de sutras (l'un sur Nanda), plusieurs fragments en vers sur les récompenses et les punitions des actes après la mort, des débris de traités cosmologiques. Le *Dharmapada,* si répandu dans sa rédaction sanscrite, est représenté en tokharien par un feuillet de traduction, et surtout par un abrégé où l'esprit de chaque section est résumé en un seul vers. Le plus surprenant encore est de rencontrer des restes de deux drames bouddhiques, dont l'un a pour sujet la vie du Bouddha lui-même ; ces œuvres, si elles ne sont pas traduites d'originaux sanscrits inconnus ou perdus, attestent l'influence directe de la dramaturgie indienne hors de l'Inde et comblent une lacune dans l'histoire des rapports entre le théâtre de l'Inde et le théâtre chinois. La médecine est une annexe du bouddhisme ; les missionnaires l'utilisaient alors comme aujourd'hui au service de la propagande. Elle est représentée par deux fragments, dont l'un est bilingue. La sorcellerie se range naturellement entre la religion et la médecine ; un texte curieux, et complet, en partie sanscrit, en partie tokharien, donne le rituel d'une conjuration contre les ennemis.

Il importe d'observer que, pour aucun de ces textes, on n'a pu relever jusqu'ici de correspondant dans le sanscrit, ni le pali, ni le chinois, ni le tibétain. Il apparaît donc que cette

langue, dont l'existence vient à peine d'être révélée, a été l'organe d'une civilisation avancée et prospère, et que le bouddhisme de l'Asie centrale, au contact des religions nouvelles qu'il y rencontrait, avait pris sur place un développement original, peut-être aux dépens de l'orthodoxie.

Sylvain Lévi.

COMPTES RENDUS.

M. Jastrow jr. *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, t. II, livraisons 8 à 15, p. 1-624. — Giessen, Alfred Töpelmann, 1905-1910 (1 M. 50 la livraison).

Le D[r] Jastrow, professeur de langues sémitiques à l'Université de Pennsylvanie (Philadelphie), poursuit la traduction allemande ou plutôt la nouvelle édition, considérablement augmentée, de son grand ouvrage sur la religion de la Babylonie et de l'Assyrie.

Dans un premier volume de 552 pages, il avait étudié la mythologie babylonienne et assyrienne proprement dite et une partie de la littérature religieuse : incantations, prières et hymnes.

C'est encore cette littérature qui fait le sujet des huit fascicules suivants. Ils ne comprennent que trois nouveaux chapitres : xviii, xix et xx en partie seulement. Les Babyloniens vivaient dans une anxiété continuelle sur les dispositions de la divinité à leur égard. De là, les nombreuses lamentations et prières de pénitence par lesquelles ils cherchaient à les fléchir, les oracles dans lesquels ils les consultaient pour connaître leur volonté, et enfin l'étude des présages qui devait leur révéler l'avenir, c'est-à-dire le cours des événements, tels qu'ils étaient déterminés par les dieux.

Le chapitre xviii, p. 1-137, est consacré aux lamentations et prières de pénitence (Klagelieder und Bussgebete).

Tout en nous avertissant avec beaucoup de prudence, à plusieurs reprises (p. 10, 106, etc.), que ces distinctions ne sont pas nettes en réalité, ne sont même pas fondées sur la nature des choses (p. 106), Jastrow divise, pour la commodité de l'étude, ces lamentations et prières en trois classes : 1° les *er-schem-ma*, qu'après hésitation il définit des «hommages (Huldigungen) aux dieux... avec le but spécial de détourner la colère» ; 2° les lamentations proprement dites ou psaumes de pénitence, que les Babyloniens appelaient *er-scha-kou-mal*, c'est-à-dire prières pour l'apaisement du cœur. Les unes et les autres étaient employées surtout dans le culte public et dans un but d'intérêt général ; on les trouve donc de préférence sur la bouche des rois et des princes : 3° la troisième classe au contraire, dont le nom babylonien est perdu, paraît avoir servi indifféremment pour le culte public et pour le culte privé.

dans toutes les circonstances où il fallait calmer ou détourner la colère des dieux en les implorant (p. 6-7).

Les lamentations publiques brodent en réalité sur un fonds stéréotypé et commun, qui dérive probablement d'un rituel de Nippour. Mais beaucoup de celles qui nous sont parvenues sont adaptées au culte de Mardouk. Elles proviennent donc sans doute des archives du temple du dieu de Babylone.

Le fonds commun est attesté par l'énumération des dieux, villes et temples qui en forme un des thèmes; l'adaptation, par les variantes que présente cette énumération dans le rang assigné aux dieux, leur nombre et leurs épithètes.

Les lamentations ou psaumes de pénitence d'un caractère plus personnel (troisième classe), sont le produit le plus élevé du sentiment religieux babylonien. Au point de vue purement littéraire, elles laissent bien loin derrière elles les lamentations pour le culte public. Cependant, même là, le Babylonien ne s'est pas élevé jusqu'au monothéisme (p. 105). Si le suppliant parle de son dieu irrité ou de sa déesse irritée, sans les désigner d'une façon plus précise, c'est uniquement ou pour que la prière puisse servir en toute occurrence — il suffisait d'ajouter le nom du dieu, — ou parce qu'il ne les connaît pas, parce qu'il ignore quelle est la divinité qu'il a offensée.

En lisant les plus belles effusions des prêtres ou des scribes de Babylone, le D[r] Jastrow s'est souvenu tout naturellement des Psaumes sacrés. Il repousse sagement toute influence directe des compositions babyloniennes ou assyriennes sur les chants bibliques, et il proclame le caractère plus moral et plus élevé des Psaumes. Tandis que le Babylonien se lamente avant tout et ne prie et ne fait pénitence que secondairement, et tandis que ses dieux agissent au gré de leur bon plaisir, le sentiment de la pénitence domine dans les Psaumes, et le psalmiste a conscience que Dieu lui-même agit selon les lois de l'absolue justice. L'élément magique et incantatoire, totalement absent des Psaumes, se retrouve d'ailleurs dans les plus belles prières babyloniennes.

D'un autre côté cependant, le D[r] Jastrow admet que les Babyloniens ont pu exercer une certaine influence littéraire sur les Hébreux même avant l'exil. Il termine ce chapitre par quelques rapprochements intéressants entre les textes babyloniens et les Psaumes bibliques.

Dans le chapitre XIX, p. 138 à 202, le D[r] Jastrow traite des oracles. Les Babyloniens tenaient avant tout, nous l'avons vu, à connaître le bon plaisir des dieux. Une des fonctions sacerdotales les plus importantes avait donc pour but de déterminer quel était ce bon plaisir.

Des prêtres spéciaux, le *barû* ou «voyant» et, d'après l'auteur, aussi le *zaqiqu* (?) [1], devaient selon les circonstances demander aux dieux quelle était leur volonté, si la délivrance du mal se produirait, si le démon de la maladie quitterait le corps du malade, si telle entreprise réussirait, ce qu'il adviendrait des projets de l'ennemi, si telle ou telle cérémonie rituelle aurait un heureux effet, etc.

Ils employaient pour cela deux moyens : 1° l'un immédiat, l'oracle ou consultation directe des dieux ; 2° l'autre médiat, l'étude des présages.

La consultation directe avait lieu dans toutes sortes de circonstances publiques et privées, par exemple si on voulait connaître le jour favorable pour commencer une construction, — mais plus particulièrement dans les maladies et malheurs quelconques, pour apprendre le moyen d'apaiser la divinité, dans les questions intéressant l'État, dans les calamités publiques, dans les grandes entreprises du roi, ses constructions et ses guerres, dans les invasions ennemies.

Tous les rois ou princes babyloniens ont consulté les dieux, depuis les plus anciens, Sargon, Naram-Sin, Goudéa, jusqu'à Nabonide, le dernier de tous (p. 142-145). Il en a été de même des rois d'Assyrie. Comme ceux de Babylone, ils ont consulté surtout les dieux Šamaš (dieu du soleil) et Adad (dieu de l'atmosphère), les principales divinités des oracles. Asarhaddon et Assurbanipal nous ont laissé de véritables collections, encore incomplètement connues, de ces consultations sur leurs entreprises, recueils précieux de renseignements sur l'histoire des invasions des Mèdes, des Cimmériens et des Scythes (*Aškuza*) en Assyrie (p. 149, 151, 181).

Fidèle à sa méthode habituelle, le Dr Jastrow termine son étude de la littérature des oracles par de larges extraits des textes (p. 176-202).

Le chapitre XX s'étend de la page 203 à la page 624. Encore ne finit-il pas avec la XVe livraison. C'est un véritable traité de la science des présages et de leur interprétation chez les Babyloniens.

L'homme observait tout ce qu'il pouvait voir dans le ciel, tout ce qui pouvait tomber sous ses sens sur la terre, et tout ce qu'il observait avait une signification pour l'avenir, était un présage. En conséquence, pour se mettre à même de résoudre toutes les occurrences possibles en ces

[1] A la suite de Jérémias, il traduit *zaqiqu* par «le prêtre *Zaqiqu*» dans la prière d'Assurbanipal à Nabou, K. 1285, face, 23, au lieu de le traduire, comme on le fait d'ordinaire, par «souffle». Après avoir examiné de nouveau ce texte, que j'ai transcrit et traduit dans mes *Textes religieux assyriens et babyloniens*, 1903, p. 28-29, j'hésite à admettre l'interprétation de Jérémias et de Jastrow. Tout au moins, ils n'ont pas le droit, semble-t-il, d'être très affirmatifs.

matières, les interprètes officiels des présages, les prêtres, avaient dû former des collections considérables de présages accompagnées de leur signification respective. C'est ce qui explique l'énorme quantité d'*omina* trouvés dans les fouilles, en particulier dans les ruines de Ninive.

Il ressort du contenu de ces tablettes que les prêtres babyloniens se sont surtout occupés des présages tirés de l'examen du foie et des phénomènes célestes. Le Dr Jastrow étudie donc d'abord ces deux catégories de présages.

A son avis, l'hépatoscopie ou science des présages tirés de l'examen du foie est basée sur une conception populaire, tandis que l'astrologie ou science des présages tirés de l'observation des phénomènes célestes a une base plus scientifique dans une certaine mesure.

Si dans l'étude des présages tirés du règne animal, le foie joue le rôle d'organe révélateur par excellence, c'est que, selon le Dr Jastrow, dans la croyance populaire le foie était le siège de la vie et de l'âme.

Les Babyloniens l'auraient donc observé dès une époque très ancienne, au moins au temps de Sargon l'Ancien et de Naram-Sin, soit vers 3000 environ avant Jésus-Christ. Nous voyons par la reproduction en brique d'un foie de mouton, trouvée dans la bibliothèque d'Assurbanipal, qu'ils divisaient sa surface postérieure en 50 parties, et qu'à chacune de ces parties était attaché un présage spécial (p. 218). Pour interpréter ces présages, les prêtres se basaient sur la position des phénomènes à droite ou à gauche, sur la cohésion ou au contraire la dissociation des concepts et des figures, enfin sur les anciennes collections d'observations et d'interprétations (p. 244-247).

En divers endroits de son travail et particulièrement à la page 340, le Dr Jastrow décrit leurs procédés et les conclusions favorables ou défavorables auxquelles ils aboutissaient. Mais il doit reconnaître que nombre de points restent encore obscurs.

L'observation du ciel ne repose pas, comme celle du foie, sur une croyance populaire, mais sur des spéculations qui, pour naïves qu'elles soient, n'en supposent pas moins un degré plus élevé de culture et un ensemble de connaissances qui constitue déjà comme un système scientifique en un sens très large (p. 421-428).

A un autre point de vue encore, l'astrologie diffère de l'hépatoscopie et autres divinations. Dans les présages tirés du foie, la divination s'exerce sur des objets choisis et disposés par l'homme. Au contraire celle fondée sur l'observation du ciel interprète des objets ou des phénomènes qui ne dépendent pas de sa volonté, ne sont pas choisis par lui mais s'imposent à lui.

Ce sont avant tout les astres, puis les nuages, les vents, les tempêtes, les éclairs, les averses, les inondations, le cours des fleuves, les essaims de sauterelles.

Les Babyloniens les ont observés et interprétés de bonne heure. Le Dr Jastrow retrouve des allusions aux pratiques astrologiques dans Goudéa, et il cite à l'appui de l'antiquité de ce genre de divination les copies faites par l'ordre d'Assurbanipal (VIIe siècle av. J.-C.) des anciennes collections d'*omina*, telle que la série *enuma Anu Enlil* qui remonte peut-être à Sargon l'Ancien, des listes d'étoiles, des calendriers d'*omina*, des tablettes des levers héliaques de quelques étoiles fixes, des listes de dieux. Les rapports officiels adressés aux rois par les astrologues, par exemple sous les Sargonides (fin du VIIIe et VIIe siècle av. J.-C.), supposent eux-mêmes d'anciens modèles babyloniens.

La lune tenait le premier rang dans leurs observations. Tout était présage dans ses apparitions et dans ses aspects : apparition le 30e jour du mois, mauvais présage; non-apparition le 13e jour, présage favorable; apparition simultanée du soleil et de la lune le 14e jour, présage favorable encore; au contraire, toute disposition anormale de la lune, qu'il s'agisse d'une véritable éclipse ou seulement d'un obscurcissement, était un mauvais signe.

Ils observaient encore l'opposition de la lune et du soleil, le degré d'éclat de la lune, la position des planètes relativement à la lune, l'existence d'anneaux autour de la lune, la position du soleil et des planètes vis-à-vis de ces anneaux, la forme des cornes de la lune, la couleur de la nouvelle lune et des cornes, etc.

Les lettres et les rapports officiels prouvent que les astrologues attachaient surtout une grande importance à la connaissance exacte : 1° du milieu du mois, pour pouvoir fixer la date de la pleine lune, car le jour de la pleine lune était néfaste, et il fallait s'y abstenir de toute entreprise; 2° de la fin du mois, pour pouvoir fixer la date de la disparition et du retour de la lune.

Pour les présages tirés du soleil, les documents sont plus rares : les Babyloniens attachaient moins d'importance à son observation et à celle des planètes.

Les rapports officiels et les collections d'*omina* se bornent à l'observation d'un nombre limité de phénomènes solaires : halo et anneaux solaires, obscurcissement par influences atmosphériques, éclipses solaires, position du soleil relativement à la lune et aux planètes, son cours normal, phénomènes s'écartant en apparence du cours normal.

L'obscurcissement subit du soleil après son lever était un présage très

IMPRIMERIE NATIONALE.

mauvais; de même, les raies lumineuses, l'affaiblissement de l'éclat de l'astre et surtout ses éclipses. D'après les descriptions, il est très difficile de distinguer entre les éclipses véritables et les simples obscurcissements. En tout cas, l'éclipse vraie ou apparente était un mauvais présage, aux significations multiples et variées pour chaque mois (p. 587 et suiv.). L'apparition du soleil voilé, le 1er jour du mois surtout, était également susceptible d'un grand nombre d'interprétations, selon le mois et selon la couleur du nuage.

Dans les dernières pages de la XVe livraison (p. 612-624), le Dr Jastrow aborde l'étude des présages tirés des planètes. Il commence par Vénus, la plus importante comme étoile du matin et étoile du soir. Sa disparition comme étoile du matin était un mauvais présage, tandis que son coucher héliaque comme étoile du soir, avec invisibilité de courte durée, pouvait être un présage favorable.

Comme je l'ai déjà remarqué, le Dr Jastrow, inspiré en cela par une pensée très scientifique, aime à mettre ses lecteurs en contact avec les textes. Il illustre donc son exposition par des citations d'une étendue considérable. Mais il ne se borne pas à reproduire des traductions toutes faites, il corrige, améliore les travaux de ses devanciers, les supplée au besoin. Tout son ouvrage est émaillé de notes philologiques, où il cherche à justifier ses vues. Ces notes témoignent d'un labeur acharné, mais elles n'entraînent pas toujours la conviction, ce qui n'a rien d'étonnant dans une matière si difficile et, par endroits, si neuve.

Ainsi, dans le *Journal asiatique* de juillet-août 1910, j'ai montré que le poème du *Juste souffrant* n'était pas le récit des souffrances d'un roi, et que la traduction du Dr Jastrow était plus d'une fois inexacte[1]. Je pourrais en dire autant pour quelques passages de la lamentation citée p. 86 et suiv. (= Rawlinson, t. IV, pl. 54); ligne 34, il faut lire : «Que l'écriture du dieu Ea apaise ton cœur», et non : «Par l'ordre d'Ea que ton cœur s'apaise»; ligne 42, le Dr Jastrow a lu à tort *ina na-ri di-id-dra-šu* au lieu de *ina na-ri-ṭi iṭ-ra-šu* «sauve-le du marais». Sa note 7, p. 87, est donc fausse. — A la page 93, les notes 10 et 11 sont beaucoup trop affirmatives et en tout cas donnent une idée inexacte de l'hypothèse que j'ai émise sur le passage visé. — D'après la traduction que le Dr Jastrow donne lui-même du texte cité page 582, il ne s'agit pas de la fuite de la femme de l'astrologue mais de la fuite d'une esclave

[1] Dans cet article, *Journal asiatique*, juillet-août 1910, p. 141, l. 21, lire «*ib-bir-ru* qal de *ebêru*», et traduire le passage correspondant, p. 107, l. 5 : «là où on rend le jugement des hommes».

quelconque du roi. Il fait preuve dans cette interprétation d'une imagination quelque peu féconde. — P. 600, note 5, *ta-ta-ma-ra* et *tamartu* ne viennent pas de *tamâru* mais de *zamâru* «voir, observer», dont *ta-ta-ma-ra* est la 2[e] personne parfait ou imparfait ifteal.

Ces méprises ne choqueront pas évidemment le grand public. Il sera plus sensible aux défauts de composition qui déparent cet ouvrage. On pourrait le prendre comme caractéristique de la distance qui sépare les conceptions d'un Allemand de celles d'un Français en matière de composition littéraire.

Cet énorme travail ne comprend que trois chapitres, l'un d'eux compte plus de 400 pages (205 à 624), et encore n'est-il pas fini! C'est, je pense, un record. Et dans ces 400 pages, c'est toujours le même titre qui règne en haut de la page. L'auteur n'a même pas pris la peine d'y reproduire les titres des trop rares sections du chapitre.

Il aurait dû introduire un plus grand nombre de divisions et les annoncer, avec plus de netteté, au début de chaque chapitre. Il aurait dû aussi mieux coordonner les notions qu'il a recueillies dans les textes mais qu'il a trop souvent dispersées ou répétées un peu partout. Pour n'en citer qu'un exemple, il est question des fonctions des prêtres, interprètes officiels des oracles, aux pages 149-140, 156, 194, 200-201.

C'est une bonne chose sans doute que de produire des textes, mais c'en est encore une meilleure de les faire précéder d'introductions qui en dégagent, en classent et en coordonnent les informations utiles, en quelques pages aussi claires et aussi précises que le sujet le permet.

Enfin, certaines notes sont d'une longueur exagérée; elles atteignent parfois une page (p. 231), deux pages même (p. 235-237).

Il est donc peu vraisemblable que les profanes, en France au moins, lisent volontiers un ouvrage qui aurait pu revêtir une forme plus attrayante. Mais il restera un instrument de travail très apprécié des spécialistes de l'histoire des religions. Lorsque les *indices* annoncés leur permettront de l'utiliser plus facilement, ils y recourront comme à une mine d'informations des plus abondantes, ne serait-ce que pour la bibliographie. Il leur suffira alors de quelques instants pour recueillir le fruit de l'énorme labeur que s'est imposé le D[r] Jastrow en se condamnant à lire et à dépouiller les œuvres de tous ses devanciers sur chacun des sujets qu'il aborde.

Ajoutons que, à quelques exceptions près, par exemple dans son admiration un peu exagérée pour les théories mises en avant par Winckler, Zimmern et Jérémias (p. 418-419), l'auteur se montre généralement modéré et sage dans ses conclusions. Il n'hésite même pas à se séparer

de Winckler et de Jérémias sur la question si débattue de l'antiquité d'une astronomie babylonienne *scientifique*. A la suite du P. Kugler, il refuse de croire à cette antiquité (p. 432 et 455), ne serait-ce, dit-il, que devant l'absence d'une terminologie scientifique (p. 577).

François MARTIN.

Post-scriptum. — Le P. Landersdorfer O. S. B. vient de publier dans les *Biblische Studien* (Herder, Fribourg-en-Brisgau) une étude intéressante sur le Livre de Job et le poème du *Juste souffrant babylonien : Eine babylonische Quelle für das Buch Job?* 138 pages in-8°. Il conclut, à bon droit, p. 138, que rien ne permet d'affirmer la dépendance littéraire de Job du poème babylonien.

F. M.

AN OUTLINE OF ASSYRIAN GRAMMAR, by Theophilus G. PINCHES. — London, Henry J. Glaisher, 1910; in-12, VIII-64 pages.

Jusqu'ici on manquait d'une grammaire assyrienne élémentaire où les termes assyriens fussent reproduits dans les caractères originaux. «L'esquisse de grammaire assyrienne» publiée par M. Pinches vient fort heureusement combler cette lacune : tout en s'initiant aux règles grammaticales, le débutant pourra, par l'étude de ce petit volume, se familiariser avec la lecture des caractères cunéiformes.

L'exposé grammatical est accompagné d'une liste de signes, d'une liste des caractères babyloniens, de la liste des noms de mois et enfin de quelques textes. Cette dernière partie n'est pas la moins intéressante du volume. C'est une agréable surprise de trouver dans ce précis de grammaire, soit des textes inédits (p. 11 et 62), soit tout au moins une édition revue et améliorée de textes connus (44 et 63). Parmi ces textes quelques-uns sont des contrats babyloniens avec légende araméenne. Particulièrement intéressants sont les extraits, publiés p. 64, de textes scolaires qui donnent la lecture de noms propres. A signaler par exemple : ^{sal}*su-tum* = ^{sal}*A-ra-ba-tum*. Cette équivalence peut aider à déterminer la lecture, récemment discutée par Ungnad (*Z.D.M.G.*, LXII, p. 721 et suiv.), de l'élément *su* = 𒌷-*ba* dans les noms propres. Il est probable que, dans ce groupe, 𒌷 se lit, non pas *er* ou *ri*, mais *eri*. Comparer 𒌷-*iš* = *êriš* (*eri-iš*) et ^{d}*Sin*-𒌷-*ba-am* (^{d}*Sin-eri-ba-am*) en variante de ^{d}*Sin-e-ri-ib* (*Cun. Texts*, IV, pl. 15 *a*, l. 6 et 12).

Fr. THUREAU-DANGIN.

Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts, in the Oriental Public Library at Bankipore. Vol. IV : *Arabic medical works*, prepared by Maulavî ʿAẓîmu'd-dîn Aḥmad. — Calcutta, Bengal Secretariat Book Depot, 1910; 1 vol. grand in-8°, vii-208 pages.

Comme pour les tomes déjà publiés du catalogue de la bibliothèque orientale publique de Bankipore, M. Denison Ross a tenu à présenter au public savant son collaborateur, Maulavî ʿAzhim-ed-dîn Aḥmed, dont le nom figure seul sur le titre comme ayant préparé la publication du volume. Le choix qui a été fait de ce savant musulman pour étudier une partie aussi spéciale que celle de la médecine, provient de ce qu'il appartient à une famille distinguée du Behar qui, depuis quatre générations, pratique la médecine indigène, et de ce que, en dehors de ses connaissances en langue arabe, il est tout à fait au courant du système pratiqué par les *ḥakîms* qui exercent leur profession au milieu des musulmans de l'Inde. En outre, il est suffisamment formé aux méthodes de l'érudition européenne pour pouvoir se flatter d'avoir approfondi certains sujets restés obscurs avant lui.

Ces ouvrages arabes n'occuperont pas beaucoup les médecins de nos jours, mais ils sont indispensables à la connaissance de la médecine au moyen âge et à l'histoire de son rattachement aux doctrines grecques. Bien que la préface parle d'anciennes copies, je ne vois guère que le *Tadhkirat el-Kaḥḥâlîn* de Jesu Haly (ʿIsa ben ʿAlî) qui mérite ce nom; il a été, en effet, copié en 555 (1160); on peut y joindre la partie chirurgicale du *Kitâb et-taçrîf*, de Khalef ben ʿAbbâs el-Zehrâwî (datée de 584-1190). Un beau manuscrit illustré du *Kitâb el-ḥachâïch* de Dioscoride, non daté, ne peut guère descendre plus bas que le ve siècle de l'hégire, parce qu'il provient de l'hôpital fondé à Chiraz par le Chirwân-châh Akhtasân Manoutchihr, le protecteur du poète Khâqânî. Les figures des plantes et de quelques animaux sont peintes; à côté de la transcription des noms grecs en lettres arabes, on rencontre parfois des noms écrits en caractères grecs. Les autres sont plus modernes, et un certain nombre presque contemporains.

Quelques erreurs se sont produites dans la transcription des titres arabes : p. 15, *kitâb-u-fi 'l-wabâ*, lire *kitâbᵘⁿ*; p. 12, *kâmilu'ṣ-sanâʿah*, lire *ṣināʿa;* p. 36, *tadkirat u 'l-kuḥḥâlîn*, lire *kaḥḥâlîn;* p. 87, *âshribah*, lire *ashriba;* p. 128, *an-nuzhatu' z-zihhiyyah*, lire *zahiyya* et cf. Dozy, *Supplément;* p. 137, *kitabu-shâfi fi' ṭ-ṭibb*, lire *kitâbᵘⁿ shâfᵢⁿ;* p. 149, *mâ lâ-yasaʿu'ṭ-ṭabibu-jahluhu*, lire *'ṭ-ṭabiba;* p. 157, *qalânsi*, lire *qalânisi;* p. 197, *bayṭrah*, lire *baïṭara;* p. 200, *kitâb u'l-aqwal u'l-kâfiyah* etc., lire *il-kâfiya* et *ish-shâfiya.*

Cl. Huart.

Saddar Nasr and Saddar Bundehesh. Edited by Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar, M. A., published by the Trustees of the Parsee Punchayet funds and properties — Bombay, British India Press, Byculla, 1909, in-12, xxxi-178 pages.

Le début des études zoroastriques en Europe est marqué par la traduction latine du *Sad-der* due à Thomas Hyde (Oxford, 1700), qui resta l'unique source de renseignements jusqu'au moment où Anquetil Duperron rapporta de l'Inde l'Avesta et la manière de le lire et de l'interpréter. Depuis lors, la lecture du *Sad-der* est restée quelque peu négligée. Les fidéi-commissaires chargés de l'administration des fonds de la communauté parsie de Bombay ont jugé bon de comprendre les *Sad-der* (car il y en a plusieurs) non encore publiés parmi les ouvrages relatifs à la religion parsie qu'ils se proposent de faire paraître, et ils ont chargé M. Ervad Dhabhar de la publication du *Sad-der* en prose et du *Sad-der Bundihish. Sad-der* signifie «cent portes», c'est-à-dire cent chapitres. La cité élevée par Zoroastre est comparée à une ville où cent portes donnent accès; cent sujets principaux, religieux et moraux, sont incorporés dans ces ouvrages, d'où leur nom. La rédaction en vers, celle qu'a connue Thomas Hyde, est postérieure à la rédaction en prose; il y en a même deux, le *Sad-der-i Nazhm* composé sur le mètre *motaqârib* et le *Sad-der-i Bahr-i tawîl* (au long mètre) écrit sur le mètre *ramal* à huit pieds. Le premier paraît avoir été rédigé à Kerman, en 1496, par Irân-châh, fils de Malek-châh; le second serait dû à la plume de Rustem-i Isfendiyâr du Khorasan et de Behzâd-i Rustem en 1605. Quant à la rédaction en prose, contrairement à ce qu'en pensait West et pour des raisons données p. viii, n. 1, elle aurait été l'œuvre de trois *dastours,* Vardast, Medyomâh et Syâvakhsh à l'époque de la conquête arabe.

Le nom du *Sad-der Bundihish,* que West a voulu expliquer différemment, signifierait qu'à l'imitation du Bundihish pehlevi, cet ouvrage commence par la description de la création du monde et se termine par un chapitre sur l'eschatologie. Sa composition est intermédiaire entre celle des deux *Sad-der* en prose et en vers. L'étude qu'en a faite M. Ervad Dhabhar prouve que Spiegel (*Die traditionelle Literatur der Parsen,* p. 182) avait raison quand il conjecturait qu'il était identique avec le *Shâyest-nâ-shâyest.* Les manuscrits qui ont servi de base à la publication se trouvent dans des bibliothèques particulières de Parsis à Bombay et à Nausarî. Le plus ancien texte du *Sad-der Bundihish* fait partie du *rivâyet* de Kâmdin Khambâyeh apporté de Yezd en 896 de l'ère de Yezdegird (1528); les matières y sont pêle-mêle, sans aucun

ordre. L'édition actuelle a suivi la division en paragraphes et sections adoptée par West dans sa traduction (t. XXIV des *Sacred Books of the East*). Une innovation intéressante est à signaler : le texte persan, contrairement à l'usage généralement suivi en Orient, commence par la gauche du livre ouvert au lieu de commencer par la droite. L'édition est fort correcte et fait honneur à l'attention minutieuse apportée par l'éditeur à la correction des épreuves.

Cl. Huart.

Edward G. Browne. *The Persian revolution of 1905-1909.* — Cambridge, University Press, 1910; in-8°, xxvi-470 pages.

Pâyendè bâd machroûṭè-ï Irân! «Vive la Constitution persane!» En un élégant cartouche carré, ces mots magiques, tracés en belle écriture *nastaʿlîq*, symbolisent le contenu de l'ouvrage dans lequel le savant professeur de Cambridge vient de rassembler les principaux faits de l'histoire de la révolution de Perse. Débordants d'un enthousiasme naïf, les Persans se sont jetés corps et âme dans la politique active, et les rêveurs qui, il y a peu d'années encore, songeaient, entre deux bouffées tirées du *qalyoûn*, à la paix universelle prêchée par Béha-ollâh interné à Saint-Jean-d'Acre, se disputent aujourd'hui sur la meilleure manière de tirer leur pays de l'ornière où il était sur le point de verser.

C'est un livre d'histoire que M. Edward G. Browne a voulu faire, et grâce à ses soins et à son exacte documentation, nous avons, dans ce gros volume, les meilleurs renseignements, puisés à bonne source, sur ce laps de quatre années d'où peut sortir la rénovation du vieil Iran, endormi sur ses lauriers plus de vingt fois séculaires. Le premier chapitre renferme une biographie du Sèyyid Djèmâl-oddîn connu sous le surnom ethnique d'el-Afghânî, bien qu'il ne fût pas Afghan, étant né, d'après le général Houtoum-Schindler, non à Asʿad-âbâd près de Kâboul, mais à Asad-âbâd près de Hamadân. On sait le rôle joué par ce prédicateur de l'union panislamique. L'histoire de la concession du *tumbèki*, le boycottage et les troubles qui la suivirent, l'assassinat de Nâçir-oddîn Châh, l'octroi de la charte par Mozhaffar-oddîn Châh, l'arrangement anglo-russe pour le partage des régions d'influence, le coup d'État du 23 juin 1908, le siège de Tébriz, le soulèvement des provinces et la marche des Bakhtyâris sur Téhéran, l'abdication de Mohammed-ʿAlî Châh et l'intronisation d'Aḥmad Châh, tous ces événements qui se succèdent rapidement pendant ce court espace de temps, forment autant de chapitres séparés dans cette revue générale.

Deux appendices complètent utilement la documentation de l'ouvrage et nous donnent une masse de renseignements qui seraient des plus utiles aux chercheurs. Ce sont d'abord la traduction en anglais des bases de la Constitution, telles que le firman du 5 août 1906, les lois électorales du 9 septembre 1906 et du 1er juillet 1909, les lois fondamentales du 30 décembre 1906. Puis viennent des notices biographiques sur certains personnages, les uns peu connus, les autres célébrés à l'envi par la presse européenne, Hâdji Sayyâḥ, Furoûghî, Antoine Kitâbdji, Shapshâl-Khân, Sattâr-Khân et tant d'autres. Ceux qui ont connu le chéïkh Aḥmad Roûḥî de Kirmân trouveront, dans une note substantielle, tout le récit de l'arrestation par le gouvernement ottoman, de la remise aux autorités persanes et de l'exécution secrète de l'infortuné poète et agitateur. Quarante-six illustrations hors page, reproduction de photographies, nous offrent un ensemble inestimable de documents figurés de premier ordre. En dehors des portraits de presque tous les personnages cités, on trouvera une vue du Bahâristân après le bombardement, des vues du camp des Bakhtyâris sous les murs d'Ispahan, des constitutionalistes réfugiés en *bast* à l'ambassade de Turquie, le fac-similé du *fetwâ* sur les droits des Zoroastriens, des reproductions de cartes postales illustrées représentant diverses scènes de la révolution, un fac-similé de la carte, dressée par les Persans, du siège de Tébrîz, et enfin une carte géographique montrant les limites des sphères d'influence de l'Angleterre et de la Russie.

Cl. HUART.

تاريخ الحضارة *Histoire de la Civilisation* de M. Charles SEIGNOBOS, professeur à la Sorbonne, traduite en arabe par MOḤAMMED KURD-'ALÎ. — Le Caire, imprimerie Ezh-Zhâhir, s.d. (1908); in-8°, 220 pages (avec changement de la justification à partir de la page 49).

Pour vulgariser parmi ses compatriotes un bon résumé d'histoire universelle, M. Kurd-'Alî a eu l'excellente idée de prendre l'*Histoire de la Civilisation* de M. Seignobos et d'en traduire la première partie; les deux autres suivront plus tard. On sait que les Arabes, dont l'érudition a de la peine à se dépêtrer du moyen âge oriental, ignorent tout de la Grèce ancienne et de Rome, et à plus forte raison de l'histoire ancienne de l'Orient. Afin de mettre les musulmans, désireux de s'instruire, à même de se rendre compte du développement des études historiques et de sortir du cadre étroit et suranné du *Ta'rîkh el-'ibar* d'Ibn-Khaldoun, le choix de ce manuel était fort heureux. C'est ainsi que les lecteurs de

langue arabe pourront passer en revue successivement les Aryens et les Sémites, l'Égypte ancienne, l'Assyrie et la Babylonie, les Phéniciens, les Israélites, les Perses, les Grecs et les Romains (الرومان, p. 117).

Un certain nombre de transcriptions peuvent prêter à redire. Ainsi الحروب المادية ne signifie pas, comme tout Arabe le croira à la première lecture, «les guerres matérielles», mais «les guerres médiques» : j'eusse préféré الميدية, pour éviter toute chance d'erreur, d'autant plus que nous avons déjà η transcrit par ي dans هيرودتس Ἡρόδοτος (p. 88). حرب المورة est «la guerre du Péloponnèse»; ce nom médiéval de Morée, emprunté au turc osmanli qui le tient du grec byzantin, détonne quelque peu. Dans la transcription des noms des rois achéménides, il règne quelque incohérence. ارتاكسركيس (*sic*), p. 103, est Artaxercès, mais كيكارس (*ibid.*) est Cyrus le jeune et non Cambyse, comme on pourrait s'y attendre; comparer قورش (*sic*), p. 88, qui est bien Cyrus. En rapprochant cette graphie du nom d'Artaxercès de كسيركيس Xercès (p. 88), on voit clairement que ces noms sont transcrits d'après le français; l'auteur ignore que Xercès est une graphie facilitante pour Ξέρξης. Le «Grand Roi» est rendu par الخاقان الاعظم; voilà une expression turque que les Persans seront peu flattés de voir appliquée à leurs ancêtres. بومبي (p. 160) n'est pas la ville de Bombay, mais Pompée. بلاد الغال (p. 163) est «la Gaule».

Cl. Huart.

Abû Muhammad ʿAbdullah bin Asʿad al-Yâfiʿî. *Marhamu l-ʿilali'l-muʿdila*, edited by E. Denison Ross. Fasc. I (*Bibliotheca indica*, new Series, n° 1246). — Calcutta, Baptist Mission Press, 1910; in-8°, ix-96 pages.

Le *Pansement des maladies incurables* est une réfutation de la doctrine rationaliste des Moʿtazélites écrite au xive siècle de notre ère par l'imam el-Yâfiʿî, qui fonda la branche des Qâdiriyya appelée de son nom Yâfiʿiyya. Né au Yémen vers l'an 698 (1298), il étudia à Aden et y rencontra le cheïkh et-Ṭawâchî qui fut son guide spirituel dans la voie mystique du soufisme. Il vécut la plupart du temps à la Mecque, où il mourut en 768 (1367). Le manuscrit dont M. Denison Ross s'est servi pour l'édition qu'il offre au public est jusqu'ici le seul complet, la bibliothèque royale de Berlin n'en possédant qu'un abrégé de la seconde partie; il appartient à la Société asiatique du Bengale; les points diacritiques y sont rares et plusieurs pages ont été endommagées par les insectes; il y manque plusieurs feuillets, mais un ancien possesseur du volume, qui avait un exemplaire intact sous les yeux, a eu soin d'in-

diquer le nombre exact de feuillets manquants. Malgré l'état défectueux de ce manuscrit unique, M. D. Ross a eu raison d'en entreprendre l'édition, à raison de l'intérêt qu'offre cet ouvrage. Le premier fascicule, qui vient de paraître, comprend quarante-cinq feuillets sur cent vingt-deux, soit environ un cinquième de l'ouvrage complet.

Le *Marham* n'est pas un traité dogmatique divisé en chapitres et sections numérotés : c'est plutôt un ensemble de traités où chaque thèse est l'objet d'une discussion séparée. C'est ainsi qu'au début nous avons le texte d'une question posée à l'auteur par certains jurisconsultes de la secte chi'ite des Zaïdiyya, dont on sait le rôle prépondérant au Yémen, et la discussion qui prépare la réponse. D'autres rubriques indiquent que l'auteur s'attaque aux difficiles questions de la prédestination des actions des hommes, du mérite et du démérite dont ceux-ci doivent néanmoins conserver le bénéfice ou le dommage, en un mot à l'accord de la prescience de Dieu et du libre arbitre, pierre d'achoppement des théologiens.

L'édition est soignée : on y voudrait un peu plus de voyelles indiquées, surtout dans les vers cités, dont le mètre aurait pu avec avantage être noté en marge ou à la ligne. Cette publication fait honneur à M. Denison Ross, que nous sommes heureux de pouvoir féliciter de son zèle pour la science malgré les fonctions administratives dont il est investi et qui risquent de lui prendre le meilleur de son temps.

Cl. Huart.

Corpus scriptorum christianorum orientalium, curantibus I.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat. — Scriptores aethiopici, Series altera, Tomus VIII : *Liber Axumae*, edidit et interpretatus est K. Conti Rossini. — Parisiis, Lipsiae, mdcccx.

Avant le travail de M. Conti Rossini on connaissait déjà un *Livre d'Aksoum*. Sous ce titre, J. Bruce d'abord, et après lui A. Dillmann désignaient à la fois le *Kebra Nagast* et l'ensemble des documents historiques relatifs à la ville d'Aksoum qui se trouvent à la suite de cet ouvrage dans la plupart des manuscrits. Avec raison, M. Conti Rossini a restreint cette définition, et réservé le nom de *Livre d'Aksoum* à la série de notices concernant l'ancienne cité royale. Ainsi ramené à des proportions justes et logiques, son recueil reste d'un capital intérêt et constitue une des plus importantes contributions à l'histoire d'Éthiopie.

M. Conti Rossini a puisé ses documents à plusieurs sources. En premier lieu au riche manuscrit n° 152 de la collection d'Abbadie, contenant des extraits empruntés aux feuillets primitivement laissés en blanc

de l'Évangéliaire d'or d'Aksoum. et remplis par la suite d'annotations successives et précieuses. Les manuscrits 225 et 97 de la même collection lui ont aussi fourni un nombre respectable d'articles, ainsi que le manuscrit n° XXVI d'Oxford, décrit par Dillmann. D'autres notices enfin ont été rapportées par lui d'Érythrée et d'Abyssinie.

Le *Liber Axumae* est divisé en trois parties. La première comprend 13 chapitres, presque tous d'un grand intérêt à des titres divers. C'est d'abord une poétique légende sur la fondation de la cathédrale d'Aksoum et une énumération des curiosités de la ville (chap. 1). La cathédrale est ensuite décrite en détail (chap. 2). Des informations très explicites sont données sur les ressources du sanctuaire. A l'occasion de certaines fêtes ou solennités, des redevances déterminées devaient être payées par différents districts et villages d'Éthiopie (chap. 3-4, 6-8, 11 et 13). Des corvées et servitudes étaient également dues, que rappelle le chapitre 5. L'église s'appelait Syon, était consacrée à la Vierge et renfermait, comme l'indique le chapitre 9, un nombre considérable d'objets d'art. Le document n° 10 est assez obscur : c'est une liste de noms de prêtres et de leurs dignités. Le chapitre 12 enfin est d'ordre liturgique; il énumère les fêtes commémoratives célébrées à la cathédrale d'Aksoum.

La deuxième partie, la plus longue, est aussi la plus importante au point de vue historique. M. Conti Rossini a rassemblé là 103 notices. A l'exception du n° 85 qui est le dénombrement du personnel ecclésiastique dans une église particulière, il s'agit de donations royales ou féodales, accomplies la plupart en faveur de la cathédrale d'Aksoum et quelques-unes au bénéfice de certains couvents. Ces donations consistaient le plus souvent en terrain, plus rarement en des objets matériels. M. Conti Rossini les a publiées selon l'ordre chronologique, autant du moins qu'il est possible de le restituer. Presque tous les rois d'Éthiopie sont représentés par un ou plusieurs actes, savoir :

Ella Abrehâ et Aṣbeḥa, 1-2.
Gabra Masqal, 3-4.
Anbasâ Wedem, 5-6.
Sayfa Arʿâd, 7-8.
Dâwit, 9-11.
Yesḥaq, 12.
Zarʾa Yâʿqob, 13-22.
Baʾeda Mâryâm, 23.
La reine Walatta Mâryâm, 24.
Lebna Dengel, 25-47.
Galâwdêwos, 48-51.
Minâs, 52.
Sarṣa Dengel, 53-59.
Susenyos, 60-61.
Fâsiladas, 62.
Iyâsu, 63-64.
Ḥezeqyâs, 65.
Takla Giyorgis, 67-69.
Gigâr, 73-76.
Yohannes, 103.

Cette dernière donation (n° 103) fut faite de nos jours, puisque Yohannes régna de 1868 à 1889. Quant à celles qui ne sont pas rappelées ici, elles émanent de *râs*, de princes ou de chefs.

Des documents historiques et juridiques, au nombre de 14, forment la troisième partie. Quelques-uns doivent être signalés d'une façon spéciale. Tel, par exemple, un sommaire chronologique des principaux événements qui se sont accomplis en Éthiopie depuis l'arrivée du métropolite Abba Salâmâ jusqu'aux dernières années du règne de Sarṣa Dengel (n° 2). Tel encore le n° 3, un fragment de chronique résumée, depuis le règne de Nâ'od jusqu'à celui de Galâwdêwos. Une ordonnance de morale publique, promulguée en 1544 par ce dernier roi, constitue le n° 5. Un autre édit (n° 6), relatif à la cathédrale d'Aksoum et à son clergé, est dû à Sarṣa Dengel. Un procès au sujet de diverses taxes indûment perçues sur les couvents, au temps de Susenyos, donne lieu à une relation curieuse (n° 7). Le n° 8 contient, en une double recension, le récit de la persécution dont les Jacobites d'Éthiopie furent victimes au début du XVIIe siècle. Enfin, sous le n° 12, on lit un éloge du râs Walda Sellâsê, qui vécut sous les règnes de Ḥezeqyâs (1789-1794) et de Takla Giyorgis; il mourut en 1816. Le n° 70 de la deuxième partie enregistre une donation faite par lui à la cathédrale d'Aksoum.

J'ai essayé de donner un aperçu de ce que renferme le livre de M. Conti Rossini. Ce travail a dû coûter de sérieux efforts au savant éditeur. En plus d'un endroit, le texte était difficile à restituer, et la traduction de M. Conti Rossini est parfois conjecturale. Sans réticences d'ailleurs, il l'avoue telle, quand il y a lieu. Dans d'autres cas, il ne tente même pas une traduction qu'il sait impossible. Mais il a soin de suppléer aux lacunes, aux obscurités, aux incertitudes, par les annotations sobres, solides et nombreuses qui accompagnent chacun des paragraphes de la version française. Aussi convient-il de reconnaître que, dans l'état actuel de la philologie éthiopienne, nul ne pouvait s'acquitter mieux que M. Conti Rossini de la lourde tâche qu'il a entreprise. Sous un petit volume il a rassemblé une très riche quantité de matériaux divers, sur lesquels, pendant longtemps, les éthiopisants auront à exercer leur sagacité. Le *Liber Axumae* est en effet une mine prodigieuse à mettre en exploitation. Quand il aura été étudié à tous les points de vue auxquels il doit l'être, il fournira des renseignements d'ordre varié.

D'abord l'histoire religieuse et politique, ainsi que la géographie d'Éthiopie en recevront des éclaircissements inappréciables. A cet effet, il serait dès maintenant nécessaire d'analyser chacune des donations de la deuxième partie, d'en dégager les noms propres et de les grouper en

des tableaux de concordance chronologique, indiquant les différents dignitaires ecclésiastiques et civils qui étaient en fonctions sous chaque règne. La donation n° 53, par exemple, donnerait lieu au tableau suivant, un des plus simples :

ROI.	NOMS.	DIGNITÉS.
Sarsa Dengel (Malak Sagad), fin 1578.	Gabra Mâryâm (donataire).	*Qaysa gabaz.*
	'Âmda Mikâ'êl.	Héraut royal.
	Habta Mikâ'êl.	*Dabtarâ.*
	Takla Selus (chef du Sirê).	*Nebura ed.*

Dans le même ordre d'idées, il faudrait établir une série d'index des noms de personnes et des noms géographiques, qu'il s'agira d'identifier peu à peu dans le temps et dans l'espace : d'une part, noms de rois, de fonctionnaires, de dignitaires, de gouverneurs, de chefs, de métropolites, de supérieurs de couvents, de moines, de prêtres; d'autre part, noms de provinces, de districts, de régions, de villes, de villages, etc. Davantage encore il y aurait lieu de dresser la liste des charges ecclésiastiques et civiles. Sur la plupart d'entre elles nous ne savons aujourd'hui rien de positif. Le temps et des documents du même genre que le *Liber Axumae* apporteront sans doute les lumières indispensables.

Ce n'est pas d'ailleurs sous ce seul rapport que le *Liber Axumae* contribuera, dans une large mesure, à enrichir le lexique éthiopien. Outre des noms de charges et de dignités, il contient aussi des termes de toutes sortes, au sujet desquels on ne peut encore rien avancer sinon des conjectures plus ou moins plausibles. Il y a là, en effet, un vocabulaire nouveau concernant l'architecture et la construction, les poids et les mesures, les substances naturelles et les produits confectionnés, les impôts et redevances, etc. Ces termes, peu ou pas connus, se retrouveront sans doute dans d'autres ouvrages inédits et prêteront à des investigations futures. Mais dès maintenant il faut les recueillir en des listes ou des index faciles à manier.

Quand des inventaires de ce genre auront été joints au *Liber Axumae*, le travail de M. Conti Rossini prendra toute son importance et toute sa valeur. L'une et l'autre, on le verra, sont de premier ordre.

A. Guérinot.

Rerum Aethiopicarum Scriptores occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX, curante C. Beccari, S. I. – Vol. X : *Relationes et Epistolae Variorum*. Pars Prima. Liber I. — Romae, C. de Luigi, 1910; in-4°.

Avec le dixième volume de sa précieuse collection, le P. Beccari commence la publication d'une série de documents de courte étendue, consistant en lettres, relations, mémoires et instructions. Une première partie aura rapport à la mission des jésuites portugais en Éthiopie, et comprendra quatre livres, correspondant aux quatre périodes de cette mission. Le premier de ces livres forme précisément le volume qui vient d'être publié.

C'est un recueil de 157 pièces, intéressant une durée de plus de 60 ans, de 1534 à 1598. Presque toutes sont rédigées en langue portugaise, mais le P. Beccari a donné de chacune d'elles un sommaire en latin. La plupart sont des lettres émanant des Pères de la mission, ou bien à eux adressées. On y trouve aussi des bulles et missives papales, des relations sur l'état politique et religieux de l'Abyssinie, et un certain nombre de lettres signées des rois de Portugal et des rois d'Éthiopie.

Ces documents, tous inédits, ont été extraits des archives portugaises, des archives de la Société de Jésus et de diverses bibliothèques, comme la Vaticane et le British Museum. Sur un grand nombre de points ils confirment les récits des PP. Paez et d'Almeida, ou jettent une lumière nouvelle sur des faits qui n'avaient été que brièvement enregistrés par ces auteurs. D'autre part, ils contiennent des renseignements qu'on chercherait en vain ailleurs. Ces événements jusqu'ici peu ou pas du tout connus, le P. Beccari, dans sa préface, les a signalés avec soin et les a groupés dans leurs rapports historiques. Il a dressé en outre de très utiles listes chronologiques et complété son œuvre par un index alphabétique détaillé.

Trois magnifiques fac-similés d'autographes ornent ce volume, qui ne le cède en rien aux précédents quant à l'exécution matérielle.

A. Guérinot.

G. A. Grierson. *An introduction to the Maithilī dialect of the Bihārī language as spoken in North-Bihār*, 2[d] edition, part I : Grammar (*Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. V, extra n° 2). — Calcutta, 1909; xviii-305 pages.

Le dialecte maithili est parlé par quelque dix millions d'hommes dans le Tirhut et les districts de Purnea et de Bhagalpur; son domaine est borné au Sud par celui du dialecte magahi, avec lequel il forme le

groupe oriental des dialectes bihāri; la bhojpuri, qui le borde à l'Ouest, forme à elle seule le groupe occidental et méridional. A l'Est la maithili confine au bengali et, du côté Nord, aux dialectes tibétains de l'Himalaya. Des trois dialectes bihari, c'est la maithili qui possède le système grammatical le plus compliqué. M. Grierson a rapporté ailleurs (*Ling. Survey*, vol. V, p. II, *Bihārī*, p. 4) cette complexité au conservatisme brahmanique et paysan des habitants du Tirhut, proverbial depuis l'antiquité: le Bhojpuri au contraire, batailleur, travailleur et migrateur, refuserait de s'embarrasser de ces minuties. Quoi qu'il en soit, la domination brahmanique a au moins fait de la maithili un dialecte littéraire; il va de soi que l'étude et l'édition des principaux textes ont été entreprises d'abord par M. Grierson lui-même; depuis, une émulation trop rare dans l'Inde semble avoir réveillé la générosité des princes et la curiosité des savants indigènes [1].

Les publications de textes dont nous parlons se placent dans l'intervalle de vingt-neuf ans qui sépare les deux éditions de la grammaire maithili; dans le même intervalle aussi, les sept grammaires [2], et le dictionnaire comparatif de la bihāri [3], ce dernier entrepris avec M. Hoernle, et dont très malheureusement deux fascicules seuls ont paru. Ainsi la compétence pratique de M. Grierson sur ces dialectes s'approfondissait, tandis que d'autre part l'étude des autres dialectes de l'Inde, dont le plus éclatant témoignage est le *Linguistic Survey*, lui permettait par la comparaison d'en concevoir la place et d'en dégager le système. De tous ces travaux, la présente édition a profité; et il n'est point étonnant dès lors d'en parler comme d'un ouvrage nouveau.

Au reste, il suffit de comparer les dimensions des deux volumes : la seconde édition est presque triple de la première. Celle-ci donnait une description nette et sûre, mais sèche, du dialecte : ce n'était guère qu'une collection de paradigmes. La présente édition au contraire est enrichie d'exemples «innombrables», l'auteur le dit avec une fierté légitime, tous tirés de la littérature écrite. Ces exemples d'une part, d'autre part les nombreux recours à l'usage parlé, donnent une impression vivante de l'emploi des formes, dont l'exposé pur rebute souvent par sa complication et son apparence abstraite. Des additions considérables concourent au

[1] On trouvera la liste de ces publications dans la grammaire maithili, p. XVIII, cf. p. XIV et XV, ou dans le *Ling. Survey*, vol. V, part II, p. 19.

[2] *Seven grammars of the Dialects and Sub-dialects of the Bihārī language*, 1883 et suiv.

[3] *A comparative dictionary of the Bihārī language*, part I, 1885; part II, 1889.

même effet : ainsi surtout toute la description phonétique du premier chapitre. Le paragraphe consacré à l'accent est entièrement nouveau ; nouvelle aussi la fine description, annoncée seulement dans le supplément de la première édition, des quatre *a*, des deux *e* et des deux *o* : on sait que dans l'Inde *ă* अ est plus postérieur que *ā* आ, et cela de toute antiquité ; mais la réalité est plus compliquée ; il existe en maithili un *ā̂* अ long et un *à* आ bref ; à vrai dire ce sont des phonèmes instables : le premier est de par son origine une diphtongue (si du moins le cas de la 2e personne du pluriel *-āh*, ancien *-ahu*, est bien unique ; l'auteur ne le dit pas expressément, § 6), et le second est dû à l'action d'une loi rythmique que l'auteur expose plus loin (§ 32) et dont nous avons, par exemple, en français un analogue : c'est l'abrégement progressif de *à* dans *pâte, pâté, pâtissier, pâtisserie ;* quant aux *ĕ* et *ŏ* brefs, il est permis, pour une fois, de regretter que les exemples donnés n'en soient pas plus nombreux : à en juger par *paetăh* et *paolahū* il semblerait que le fait ne se produise qu'en diphtongue, place où l'abrégement est tout à fait naturel et en quelque sorte fatal. Un autre phénomène phonétique exposé pour la première fois dans la présente édition (§ 27) est l'opposition des deux traitements du groupe : voyelle + nasale + occlusive, donnant soit : voyelle nasale + occlusive, soit : voyelle + consonne nasale, par exemple : skr. *aṅga* > maith. *ā̃g* ou *āṅ ;* skr. *siṃha* > *sī̃gh* ou *sīṅh*.

Il est important de noter que les séries en question sont toutes deux usitées dans la plupart des cas, sans qu'il soit possible d'établir une règle de choix. Le fait n'est pas isolé : il existe dans les noms et dans les verbes plusieurs séries de thèmes ayant une valeur sensiblement équivalente. De fait, en ce qui concerne les noms, il semble bien que les formes primaires soient plus généralement réservées à la langue écrite ; d'autre part les formes dérivées, « longues » et « redondantes » ont une nuance de signification — diminutive ou péjorative — identique dans l'usage : mais l'usage même de la forme « redondante », est plus familier ou vulgaire que celui de la forme « longue » (§ 42, 48-50). Dans les verbes le double ou triple emploi est plus patent : « ces formes ne sont pas des particularités locales, mais elles peuvent souvent être employées par le même sujet parlant selon que son caprice ou le rythme de la phrase le dicte. En beaucoup de cas, ajoute l'auteur, je ne peux y découvrir aucune nuance de signification » (§ 174).

Cette équivalence de sens s'explique par la multiplicité des formes disponibles. Un coup d'œil sur les principes du verbe maithili — principes dégagés nettement par M. Grierson, et illustrés constamment par l'exemple — donnera une idée de cette multiplicité. La caractéristique

principale du verbe maithili est l'importance donnée au caractère honorifique ou non honorifique des formes. Cette distinction remplace entièrement celle du nombre; ou plutôt se substitue à elle, car les formes respectueuses sont d'anciennes formes plurielles (§ 188). Elle conditionne celle du genre : car les formes personnelles du verbe ont un genre, au moins celles de 2ᵉ et 3ᵉ personnes dont le complément est «non honorifique»: mais le sujet de 1ʳᵉ personne, par humilité, les compléments «vous, lui, eux», par respect, ne doivent pas être déterminés avec cette précision (§ 186). De plus les formes s'accordent non seulement avec le sujet, mais avec le complément, direct ou indirect : en sorte qu'elles se répartissent en quatre groupes, suivant que le sujet et le complément sont ou non «honorifiques». Si l'on ajoute que les verbes, comme les noms, ont leurs formes «longues» et «redondantes», du moins dans les formes à complément non honorifique; et si l'on tient compte de la «règle de l'attraction» (§ 191) suivant laquelle toute désinence qui devrait contenir la diphtongue *-ai* change *ai* en *au* quand le complément, direct ou non, est à la 2ᵉ personne, on se fait une idée de la complexité du verbe maithili. Il va sans dire que toutes les formes ne sont pas également employées et que M. Grierson note soigneusement les cas particuliers. — Pour le reste, le système verbal est édifié sur les mêmes bases que celui des langues congénères : à savoir, l'ancien présent et les participes présent, futur et passé.

Ce que le non-spécialiste regrettera le plus dans cet excellent ouvrage, c'est l'interprétation. On ne saurait en blâmer l'auteur, car l'omission est certainement volontaire. On pourrait plutôt lui reprocher d'avoir en quelques endroits manqué à la règle qu'il s'était lui-même imposée : au paragraphe 25, il était inutile de rappeler l'*upadhmānīya* sanskrit à propos de la prononciation de पुफ *puḥ/p;* inutile aussi, et trompeur, de rappeler (note p. 12) le prākrit māgadhī à propos du passage de *ñj* à *ñ;* le phénomène n'est qu'un cas de la loi phonétique, exposée ci-dessus, du double traitement du groupe consonne + occlusive; et il est d'ailleurs beaucoup moins usuel que les autres. Au reste le prākrit māgadhī joue peut-être dans le livre un rôle qui, si restreint qu'il soit, est encore trop considérable : il n'est pas du tout démontré, comme le dit M. Grierson au paragraphe 37, que le bihāri, le bengali, l'assamais et l'oriya «descendent directement» du prākrit māgadhī; il est tendancieux de parler d'un «apabhraṃça māgadhī prākrit» (§ 78) dont on ignore tout, à propos de désinences connues comme appartenant à l'«apabhraṃça» tout court; il est imprudent, alors qu'on omet d'expliquer nombre de faits facilement explicables (mais pas spécialement par la māgadhī!), de

rappeler le fameux nominatif en *-e* à propos d'une désinence nominale *-e* isolée même dans la vieille langue, et qui s'applique à l'accusatif aussi bien qu'au nominatif : en fait, l'exemple donné par M. Grierson est un accusatif. Voilà ce qui resterait du nominatif en *-e* : mais où sont et le *l* caractéristique du prākrit māgadhī, et le descendant de *hage* (= skr. *aham, vayam*)? Au contraire *r* est normal au Bihar comme ailleurs, et l'on dit en maithili *mẽ* «moi», *ham* «nous», comme on dit en hindī par exemple. Le seul fait qui paraît militer en faveur de la théorie de M. Grierson est l'emploi dans l'écriture, signalé § 25, du caractère श pour représenter *s* aussi bien que *ç*, et cela alors que *s* est la prononciation unique dans les *tadbhavas* : il est tentant de voir là un usage graphique survivant à une évolution phonétique. Mais cette évolution ne s'entend pas nécessairement comme fait M. Grierson. En tout cas, si c'est la māgadhī qui est à l'origine de la maithilī, il faut avouer «qu'elle a bien changé sur la route» : et dès lors l'hypothèse est sans utilité scientifique. Par contre la survivance graphique du *ç* māgadhī — si c'est bien de cela qu'il s'agit — ne contredirait aucunement l'hypothèse d'une uniformisation générale des prākrits — ou des apabhraṃças — aboutissant à une sorte de «Romania» indo-âryenne, d'où à leur tour se seraient détachés les dialectes modernes : hypothèse qui concorde avec ce que nous savons de la formation des grands empires au début du moyen âge indien — celui des Guptas, celui de Harṣa, — et surtout hypothèse beaucoup mieux utilisable, M. Grierson le sait lui-même pour l'avoir implicitement appliquée dans plus d'une occasion, que celle du développement indépendant des prākrits.

Jules Bloch.

The Brahui language. Part I. Introduction and Grammar, par Denys de S. Bray, I. C. S. — Calcutta, Superint. Government Printing, 1909; in-8°, VIII-237 pages.

Ce livre n'est pas seulement une description riche et claire, l'une des meilleures parmi les grammaires des parlers indiens; son importance est capitale, du fait qu'après lui on peut tenir pour définitivement démontrée la parenté, entrevue par Caldwell, affirmée par Lassen et par Trumpp, encore imparfaitement établie, faute de matériaux, par M. Sten Konow dans le *Linguistic Survey of India*, la parenté du brahui avec les langues dravidiennes. Il suffit de regarder la carte de ces langues dans le volume du *Survey* qui leur est consacré (vol. IV, en face la page 277) pour se rendre compte combien est invraisemblable

a priori cette théorie; en plein Belouchistan, sur terrain iranien, il est vraiment difficile d'admettre la présence d'un dialecte allié aux langues de l'Inde péninsulaire, et isolé d'elles par toute la masse des parlers âryens. Il faut pourtant se rendre à l'évidence. Le petit nombre même des preuves — elles sont rares autant qu'elles sont sûres — concorde avec l'isolement du dialecte. L'ex-khan de Kalat, souverain de la confédération des Brahui, n'y reconnaissait lui-même que six tribus (dont la sienne, s'entend) comme étant de race purement brahui; trois selon lui étaient belouchi, trois afghanes, deux persanes, quatre jat, deux enfin autochtones. Telle la race, de l'aveu même de son chef, telle la langue ou du moins son vocabulaire; dans la numération qui, comme le fait observer M. Denys Bray, en donne en petit toute l'image, les trois premiers noms de nombre seuls — peut-être même seulement les noms pour «deux» et «trois» — sont dravidiens; le reste est iranien jusqu'à «mille», le *lak* et la *kroṛ* étant empruntés à l'Inde : les Brahui reconnaissent cette vérité en insistant sur le fait que les trois premiers noms de nombre sont bien à eux, tandis que leurs voisins prétendent leur avoir appris à compter à partir de quatre. M. D. Bray nous promet pour un autre volume la démonstration détaillée de la relation du brahui au dravidien; en attendant ce volume qui, s'il témoigne de la même richesse d'information et de la même précision dans la description, ne peut manquer de faire époque dans la grammaire comparée du dravidien, il est dès à présent possible d'entrevoir la place qu'occupe le brahui dans l'ensemble du groupe.

Comme on peut s'y attendre, étant donné son isolement, les traits qui lui sont propres sont, ou paraissent provisoirement, les plus nombreux; certains sont notables, comme l'absence de genre grammatical dans les noms (§ 19, 78), ou le fait que le génitif est traité comme un adjectif déclinable (§ 54) : faits anormaux en dravidien, et dont le second présente une analogie frappante avec les parlers indo-âryens. De même la phonétique, dans son obscurité, laisse entrevoir des correspondances déroutantes : en brahui *l*, nous est-il dit plusieurs fois, deviendrait *s* en certains cas: il en est de même, semble-t-il, de *r* (*asi* «un», *musi* «trois» : tam. *oṟṟu* à côté de *oru*, *mūṉṟu*, en regard de br. *irā* «deux» : tam. *iraṇḍu*; cf. br. *ur* «maison» : tam. etc. *ūr* «village», br. *d-ēr* «qui» : tam. *y-ār* d'une part, et de l'autre br. *-s-k-* morphème du pluriel; tam. *-r-g-*); purement brahui aussi, l'assourdissement de *v* intervocalique attesté dans *khaf* «oreille», gondi *kāvi*, can. *kivi* etc.: *of-k* «eux» : tam. *ava-*; *-if-* morphème du causatif : tam. *-vi-* (mais contredit par le *v* du futur, voir p. 17). Ces faits, d'autres encore dont nous aurons sans

doute l'explication dans le prochain volume, ont amené M. Sten Konow dans sa classification des langues dravidiennes (*Ling. Survey*, IV, p. 285) à faire du brahui un dialecte tout à fait isolé. Mais il existe, notées déjà pour la plupart, dans le volume de M. Sten Konow et dans la grammaire de M. Denys Bray, à laquelle M. Sten Konow lui-même, nous dit-on, a quelque peu collaboré (préface, p. II), d'autres correspondances dont le rapprochement permet de déterminer quelles sont celles des langues dravidiennes auxquelles le brahui se rattache le plus directement, et par là, vérifier une fois de plus sa parenté avec elles.

Trois mots, *khaf* «oreille», *khan* «œil», *khal* «pierre» présentent un *kh* (c'est-à-dire la spirante sourde x) là où le dravidien a généralement *k* : le brahui partage cette particularité avec le kurukh. A *ṇ* du tamoul et du canarais, le brahui répond dans le même mot *khan* par une dentale; c'est encore le cas du kurukh et aussi du gondi, du malto, du kui et du telugu. Comme le gondi et le kurukh (partiellement), le brahui répond par *r*, par exemple dans le mot *kēragh* «en bas», au phonème can. *ḷ* = tel. *ḍ* = kui *j* = tam. *ẓ*, *ḷ*. Le brahui oppose le *b* initial (*bā* «bouche», *ba-* «venir») au *v* du tamoul, du malayalam et du telugu; le brahui est d'accord sur ce point avec le kurukh, le malto, le kui, et cette fois avec le canarais. — Si de la phonétique nous passons à la morphologie, nous retrouvons dans les mêmes dialectes des analogies avec le brahui. Le pronom de 1[re] personne n'a en brahui qu'une forme de pluriel, tandis que le dravidien distingue généralement les formes «inclusive» et «exclusive» : or cette innovation importante se retrouve en gondi et en canarais. Le *d* de *dēr* «qui?», inconnu au tamoul et au telugu, se retrouve en canarais et en tulu; la cérébrale de *aṭ* «combien» semble correspondre à celle du can. *eṣṭu*, kurukh *yeṛpa-*, s'opposant à la dentale du tamoul *ettinei* et du telugu *enda* (peut-être s'agit-il ici d'un fait phonétique). L'absence de thème oblique au singulier (§ 33) est fréquente en telugu, mais constante en kurukh et en malto. L'oblique pluriel se forme par la suffixation d'un *t*, qui se retrouve en gondi : l'instrumental se forme avec *ṭ* : le kui a *ṭ*, le kurukh *t*. Le suffixe du pluriel est soit *-k*, qui se retrouve tel quel en gondi, soit *-sk-*, qui se retrouve aussi en gondi et en kui. Les formes verbales, où d'ailleurs le système dravidien, reconnaissable dans l'ensemble, a été fortement remanié dans le détail (cf. la note, p. 132), présentent peu de concordances directement constatables; notons-y cependant un morphème du passé *-k-* qui se retrouve en kurukh et en malto.

En regard de ces correspondances, très rares semblent les cas où les formes du brahui trouvent leurs analogues dans le dravidien du Sud

à l'exclusion des autres dialectes. M. Denys Bray rapproche le suffixe d'accusatif *-e* de tam. *-ei*, mal. *-e* : mais la forme malayalam, comme on sait, n'est qu'un développement récent de la tamoule : et la phonétique des voyelles est trop mal établie pour qu'on puisse choisir par exemple entre tamoul *-ei* et canarais *-a*. De même il n'y a peut-être pas qu'en tamoul que l'on puisse retrouver l'équivalent du morphème du causatif *-if-* (p. 11 : cf. Caldwell, p. 169) ou de celui du parfait *-un-* (§ 225 ; cf. Caldwell, p. 394 et suiv.).

Or si l'on reporte sur la carte des langues dravidiennes les correspondances ci-dessus notées, on n'a pas de peine à constater que les lignes d'isoglosses et d'isomorphes se placeraient avec la plus grande régularité si le canarais s'étendait, au Nord, sur le domaine actuellement occupé par le marathi et peut-être jusqu'au Rajasthan, et comme si le brahui, ou le langage dont il serait un dialecte, était contigu à la fois au gondi et au canarais. Il est même curieux que sur deux points le brahui semble se ranger plutôt avec les langues du centre de l'Inde qu'avec celles de l'Ouest. Le passage de *v* initial à *b*, qui se retrouve en canarais, en kurukh, en malto et en kui, est un phénomène bien connu dans les langues indo-âryennes modernes : on sait que seuls y échappent le kaçmiri à l'extrême Nord, et le groupe occidental : sindhi, guzrati, marathi ; d'autre part un examen rapide des listes et des textes munda du *Survey* ne m'a pas permis d'y trouver un exemple de *v* initial ; ce qui prouve à tout le moins qu'il y est rare. Tout se passe donc comme si le brahui faisait sur ce point partie des dialectes de l'Inde centrale : le *v* a été rejeté aux frontières extrême-nord, ouest, extrême-sud (tamoul, telugu). A vrai dire, sur ce point, le penjabi, proche voisin du brahui, s'accorde avec lui ; mais il n'en est pas de même pour la nasale *ṇ* : le brahui n'a de nasale cérébrale que dans les mots d'emprunt ; or le penjabi comme d'ailleurs le pašto, dialecte iranien contigu au brahui, possède la nasale cérébrale. D'autre part, ici encore, en parcourant le *Survey*, je n'ai pas retrouvé de *ṇ* cérébral en munda (peut-être est-ce par suite d'une notation imparfaite ?), sauf en groupe (*ṇḍ*). Tout se passe donc comme si le brahui était reporté à l'est du groupe penjabi-sindhi-guzrati-marathi où *ṇ* est normal, pour prendre sa place parmi les dialectes de l'Inde centrale.

Faut-il conclure à une migration brahuie partie de l'Inde centrale ? Il est tentant de rappeler que la classification indigène des tribus brahui distingue les autochtones des vrais Brahui, et fait venir ceux-ci de l'étranger (d'Alep en fait) ; par contre leurs habitudes actuelles, malgré des transhumances régulières et une relative instabilité dans un rayon

donné, sont plutôt sédentaires (p. 5). Mieux vaut sur ce point attendre le second volume, où M. Denys Bray promet de nous apporter la solution du problème ethnographique qui, pour une fois, éclairera peut-être le problème linguistique lui-même.

Ce qui fait l'intérêt de cette question, c'est que de la solution qu'on y donne dépend l'idée qu'on peut se faire de la carte linguistique de l'Inde ancienne, au moment de l'invasion du sanskrit, et par suite, des influences qui ont agi sur le développement du sanskrit lui-même. L'apparition en sanskrit d'une catégorie phonétique nouvelle, celle des cérébrales; d'autre part l'extension énorme de *l*, à peu près absent du Ṛg-veda, avaient déjà frappé Caldwell, et il avait déjà expliqué ces particularités par l'influence d'habitudes linguistiques dravidiennes. M. Sten Konow s'est rallié à cette théorie et l'a exposée dans le *Survey* (p. 278-281): et il est difficile en effet d'échapper à la force de ce rapprochement, surtout si l'on comble par la pensée l'intervalle compris entre le Belouchistan et le domaine du canarais et du gondi.

A vrai dire c'est là une de ces explications qui permettent de se faire une idée des choses dans l'ensemble, mais n'en rendent pas compte dans le détail. La recherche des homophones, qui devrait conduire à des rapprochements explicatifs, aboutit au contraire à des constatations étranges. Comment expliquer que *l* indo-européen ne soit pas devenu normalement *r* dans *kāla* «noir», alors qu'il devait précisément y être aidé par l'existence d'un thème *kar-*, de même sens, en dravidien? Il paraît tentant d'expliquer la cérébralisation en prâkrit et dans les langues modernes, de la dentale de *pat-* «tomber», par l'existence d'une racine dravidienne *paḍ* signifiant «se coucher»[1]: mais que dire de *kart-* «couper» devenant *kaṭṭ-* en prâkrit et dans les dialectes indo-âryens, lorsque la racine homophone du dravidien *kaṭṭ-* veut dire «attacher»? Le brahui, en tout cas, ne semble pas devoir apporter d'importants éléments à la démonstration de la théorie: on a vu plus haut comment *l* et *r* y sont imparfaitement conservés, et comment parmi les cérébrales la nasale au moins a complètement disparu. Mais si les nouvelles recherches de M. Denys Bray donnent le moyen d'expliquer la position géographique

[1] M. Sten Konow a tout récemment (*J. R. A. S.*, 1911, p. 5) cru pouvoir séparer pkr. *paḍ-* de skr. *pat-* et le rattacher au baṡgali *pilt-* et au lituanien *pulu*, *pùlti*. Mais le *p-* initial du mot baṡgali peut représenter aussi bien un ancien *ph-* qu'un ancien *p-* (*pi-* : skr *pī* «boire»; mais *pōl* : skr. *phala* «soc de charrue»; v. p. 17); et précisément le *p-* du lituanien représente sûrement ici un ancien *ph-*. Le rapprochement proposé par M. Sten Konow n'est donc pas probant.

du brahui, il aura quand même, par l'étude d'un minime dialecte du Belouchistan, éclairé l'histoire linguistique de l'Inde tout entière.

J. Bloch.

Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient depuis le IVe siècle av. J.-C. jusqu'au XIVe siècle, recueillis et traduits par George Cœdès. — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-8°, XXXI-183 pages avec 6 cartes, un index des noms d'auteurs et un index géographique.

Le présent volume est le premier d'une collection intitulée *Documents historiques et géographiques relatifs à l'Indochine publiés sous la direction de* MM. Henri Cordier et Louis Finot, dont la publication était vivement désirée et impatiemment attendue par tous les orientalistes, historiens et géographes qui s'intéressent à l'Indochine. C'est une particulière bonne fortune que des savants tels que l'éditeur des *Travels of Marco Polo* et l'ancien directeur de l'École d'Extrême-Orient aient bien voulu accepter la direction de cette œuvre considérable: nous sommes ainsi assurés que la tâche entreprise sera accomplie avec soin, méthode et science. et menée à bonne fin.

Ainsi que l'indique le titre, les textes grecs et latins s'étendent du IVe siècle avant au XIVe siècle après notre ère. En vingt pages d'une substantielle introduction, M. Cœdès nous indique le cas qu'il faut faire des témoignages apportés, la confiance qu'on doit accorder à tel auteur plutôt qu'à tel autre, la valeur et l'inédit des renseignements fournis par celui-ci et celui-là. A propos de l'étude de Pijnappel sur la géographie ptoléméenne de l'archipel indien et surtout du récent livre du colonel Gerini, M. Coedès «montre le danger — je dirai même l'absurdité, ajoute-t-il — du procédé qui consiste à vouloir traduire en bloc une carte de Ptolémée. On a beau disposer d'une ou de deux identifications certaines servant de points de repère absolument sûrs, ce n'est pas une raison suffisante pour que des calculs plus ou moins ingénieux permettent le redressement et la traduction de la carte entière (p. XXIV-XXV)». On ne saurait mieux dire. En raison même de la diversité de ses sources, la toponomastique et les indications du géographe alexandrin ne peuvent pas être toujours exactes et fidèles. Aussi, comme le remarque justement M. Cœdès, la méthode philologique et historique de Richthofen a-t-elle seule donné des résultats décisifs parce qu'elle a été appliquée à des toponymes isolés et non à la carte d'Extrême-Orient tout entière.

M. Cœdès n'avait en vue que la collection et la traduction des textes grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient; il s'est donc abstenu de tenter

l'identification des noms géographiques anciens. Cette réserve s'imposait, car, à quelques exceptions près, les textes ne prêtent pas à des conclusions définitives. Il aurait fallu apporter dans la discussion le témoignage des voyageurs et géographes chinois, arabes et européens : ce sera l'objet des volumes suivants. Celui-ci est excellent à tous égards, et les orientalistes sauront gré à M. Cœdès de leur avoir fourni un instrument de travail pratique et sûr.

Ed. de Boor, l'éditeur du texte de Théophylacte (première moitié du VIIe siècle), a adopté Χουβδάν comme leçon correcte et mentionne la variante Χουμαδάν (p. 141). C'est au contraire la variante qui donne le nom exact de l'ancienne ville chinoise identifiée avec Si-ngan-fou. Les géographes arabes permettent de choisir entre les deux leçons des textes grecs : Χουμαδάν = خمدان *Khomdān* qui est mentionné, par exemple, dans la *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine* (p. 70 du texte, p. 66 de la traduction, note 133 et *passim*); le *Livre des merveilles de l'Inde* (p. 92 et 215 sub verbo خمدان); le *Manuel de cosmographie arabe du moyen âge* de Šams ad-dīn Abū 'Abdallah Moḥammad ad-Dimašḳī (sub verbo خمدان de l'index alphabétique du texte, que Mehren, l'éditeur et traducteur, a lu *Khamdān*), etc.

P. XXX. Au sujet de la signification du nom de *Java*, cf. également le récent article de M. N. Adriani, *De naam der gierst in Midden Celebes* in *Tijdschrift voor Indische taal- land- en volkenkunde*, Batavia, 1909, deel LI, aflevering 3-4.

Gabriel Ferrand.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

La Société mathématique de Calcutta. — Une société mathématique vient de se fonder à Calcutta sous les auspices non seulement de membres de l'enseignement mathématique, mais aussi de magistrats, d'ingénieurs, de commerçants, dont les noms indiquent en très grande majorité une origine indigène. Cette société vient de faire parvenir en Europe le premier numéro de son Bulletin, daté d'avril dernier.

Or le contenu de ce premier fascicule est bien digne d'attention. Notons d'abord qu'il se termine par des revues bibliographiques fort bien documentées et tout à fait au courant de l'état actuel de la science. Mais il convient surtout d'insister sur les articles originaux, au nombre de trois (articles de M. E. C. Cullis, Ganesh Prosad, Syamadas Mukhopadhyaya). Ces mémoires insérés dans le fascicule dont il s'agit présentent une nouveauté et un intérêt qu'on ne rencontre pas toujours dans les publications similaires d'Europe. Les auteurs — et les indigènes ne se sont pas montrés les moins sagaces — se sont adressés à des questions importantes et n'ont pas reculé devant des problèmes difficiles.

Les formes retentissantes et souvent redoutables sous lesquelles s'est manifesté récemment le réveil de l'Asie et en particulier de l'Inde, ne doivent pas faire perdre de vue l'activité pacifique par laquelle ce pays montre aussi sa tendance à vivre de sa vie propre et à prendre sa place au soleil. Cette forme d'activité a droit, elle, à toute notre sympathie, et c'est avec un plaisir exempt d'arrière-pensée que l'on en peut signaler les effets. (*Revue générale des sciences,* 20 décembre 1909.)

— *La question de l'hindouisme.* — L'une des questions qui font couler le plus d'encre en ce moment dans la presse indigène de l'Inde est la définition de l'hindouisme. Comme il convient, le rajeunissement de l'intérêt porté à ce vieux problème est dû à une circulaire du Gouvernement relative au prochain recensement. Il ne s'agit plus cette fois-ci comme en 1901 de réclamations isolées de castes au sujet de la place qu'on leur attribue dans la hiérarchie sociale; il s'agit d'une question «qui touche des millions de gens», et particulièrement, à ce qu'il semble, les moins

directement intéressés. On sait que la pratique était jusqu'à présent de compter comme hindoues des tribus ou des castes que l'hindouisme rejetait comme impures; on n'osait classer franchement à part, sous le nom d'«animistes», que certaines tribus sauvages ne prétendant pas se rattacher à l'hindouisme. M. Gait, qui dirige les opérations du nouveau recensement, a demandé par une circulaire du 12 juillet 1910 aux fonctionnaires placés sous ses ordres s'ils ne pourraient pas l'aider à déterminer les règles d'un nouveau classement plus rigoureux; il soumettait en particulier à leur approbation les *tests* suivants : «1° Les membres de la caste adressent-ils un culte aux grands dieux de l'hindouisme? 2° Leur permet-on d'entrer dans les temples hindous et d'y faire des offrandes? 3° Les Brahmanes authentiques (*good Brahmans*) consentent-ils à leur servir de prêtres? 4° Ou s'adressent-ils pour cela à des Brahmanes inférieurs (*degraded*)? Si oui, ceux-ci sont-ils reconnus pour Brahmanes par d'autres que la caste intéressée, ou ne sont-ils Brahmanes que de nom? 5° Les castes pures acceptent-elles l'eau de leurs mains? 6° Sont-elles souillées (*a*) par leur contact, (*b*) par leur approche?» Il y a sans doute dans le questionnaire et dans la circulaire des notions flottantes, et ceux qui ont touché au sujet savent combien il est difficile qu'il en soit autrement. Cependant la presse nationaliste discute les termes de la circulaire avec un zèle, voire avec une partialité que les questions purement scientifiques provoquent généralement à un moindre degré dans l'Inde; on démontre dans le *Bengalee* que M. Gait écrit sous l'empire de préjugés chrétiens, que l'hindouisme n'est pas une église fermée, que les règles touchant le contact et la pureté rituelle sont de pure hygiène, que les rapports de caste à caste enfin sont d'origine sociale et non religieuse; à quoi M. Gait, sans doute ne contredirait pas. Mais l'agitation ne se borne pas à la presse : on a reproché à M. Gait de s'adresser aux fonctionnaires, non aux groupements religieux compétents. Et voici que le 5 décembre se tient à Bénarès une assemblée de pandits présidée par Mahāmahopādhyāya Çivakumāra Çāstri, et à laquelle assistent cāmārs, doms et autres «impurs»; on y démontre en prenant à témoins Manu, Yājñavalkya et autres autorités, que les «impurs» sont de vrais Hindous; on insiste là aussi sur le point que l'impureté est affaire sociale et non religieuse et que les vrais *tests* de l'hindouisme résident dans la crémation des morts, dans le port de la crête de cheveux au sommet de la tête (*çikhā*), etc. La science ne gagnera pas grand'chose à ces controverses. Mais il est instructif de voir dans l'Inde les discussions religieuses prendre naissance dans les circonstances politiques : car le fond de l'affaire, du point de vue indigène, est que depuis que l'on appelle aux conseils

des différents gouvernements des indigènes choisis par communautés et par confessions, les Hindous craignent de voir leur majorité devenir moins écrasante : et en fait ce sont des Musulmans qui posaient publiquement la question dans une députation à lord Morley en janvier 1909, alléguant que les inexactitudes du recensement les mettaient en état d'infériorité injustifiée. *J. B.*

— M. F. Macler, professeur d'arménien à l'École des Langues Orientales, vient de commencer (chez M. Leroux, éditeur) la publication d'une *Petite bibliothèque arménienne* qui, comme l'*Armenische Bibliothek* du regretté A. Joannissiany et la *Bibliothèque arménienne* de M. Tchobanian, est destinée à faire connaître au public européen la littérature arménienne. Le premier volume paru est la traduction d'un petit roman d'un auteur qui a une grande situation parmi les écrivains actuels de l'Arménie russe, M. Chirvanzadê; la traduction a été faite par M. Tchobanian, avec le talent et le bonheur d'expression qu'on lui connaît. L'aspect de ce premier volume (Paris, 1910, in-18, XIII-188 pages, prix 3 fr.) est excellent. *A. M.*

— La communication faite à l'Académie des Inscriptions par M. le commandant d'Ollone sur les résultats de sa mission en Chine a été tirée à part sous le titre de titre de *Recherches archéologiques et linguistiques dans la Chine Occidentale*. Paris, A. Picard, 1910, 16 pages, 6 figures.

PÉRIODIQUES.

Al-Machriq, décembre 1910 :

Le Livre inédit du Hamzah par Abi Saïd Al-Ansârî (*suite*), édité par le P. L. Cheïkho. — P. A. Rabbath. L'émigrant syrien en Amérique. — P. L. Cheïkho. Christianisme et littérature avant l'Islam (*suite*). — Les historiens musulmans et la bibliothèque d'Alexandrie.

Al-Moktabas, vol. V, fasc. 7 :

Controverse entre le philosophe arabe Al-Kannaï et le grammairien Al-Sirafi. — Issaf Al-Nachachibi. Les Arabes.

Fasc. 8 :

Les guerres intestines à Damas au XIIe siècle de l'hégire, d'après un manuscrit. — Les mots syriaco-arabes. — La renaissance de la Syrie.

Fasc. 9 :

Œuvre inédite de l'auteur arabe Ibn Al-Karih. — Les questions religieuses et les questions temporelles. — Loi sur la formation des sociétés dans l'Empire Ottoman.

Fasc. 10 :

Les biographies musulmanes du VIIIe siècle de l'hégire [Étude sur un manuscrit]. — Les Musulmans et les Polonais (Notes historiques et sociales). — M. Moukarzel. Les mots vulgaires d'origine littéraire et les mots littéraires d'origine vulgaire.

Anthropos, vol. VI, fasc. 1 :

P. Anastase Marie. La découverte récente des deux livres sacrés des Yézîdis. — J.-B. Clair. Notes sur la médecine annamite. — P. Häusler. Streiflichter in die Urreligion der arischen Inder.

Archives Marocaines, vol. XVII :

E. Michaux-Bellaire. Quelques tribus de montagnes de la région du Habt.

Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, 1910, 2 :

L. Finot. Inscriptions du Siam et de la péninsule Malaise (Mission Lunet de Lajonquière). – Les bas-reliefs de Bapuon. — *Nécrologie :* le Général de Beylié.

Epigraphia indica, vol. IX, fasc. 8 :

52. Gopinatha Rao and T. Raghaviah. Krishnapuram plates of Sadasivaraya. — 53. Hira Lal. Arang copper-plate of Bhimasena II [année 282 de l'ère Gupta = 601 A. D.]. — Index, Additions and Corrections.

Vol. X, fasc. 2 :

A. Lüders. A List of Brahmi Inscriptions from the earliest times to about A. D. 400, with the exception of those of Asoka (*suite*).

Imperial and Asiatic Quarterly Review, January 1911 :

L. A. Waddell. Tibetan invasion of India in 647 A. D. and its results. — Syed Abdul Majid. The Moslem constitutional Theory and

reforms in Turkey, Persia, and India. — Prof. Mills. Yasna XXVIII. — H. Beveridge. Some verses by the Emperor Bābur. — M. A. Macauliffe. The holy scriptures of the Sikhs. — E. H. Parker. Central Asia. — J. F. Scheltema. Muhammadan Influences.

Indian Antiquary, January 1911 :

D. R. Bhandarkar. Foreign elements in the Hindu population. — Ganapati Ray. Is tobacco indigenous to India?

Journal of the American Oriental Society, vol. XXXI, fasc. 1 :

H. Jacobi. The Dates of the Philosophical Sūtras of the Brahmans. — George A. Barton. Hilprecht's Fragment of the Babylonian Deluge Story. — M. Bloomfield. Some Rig-Veda Repetitions. — C. Everett Conant. The R G H Law in Philippine Languages. — M. G. Kyle. The «Field of Abram» in the geographical List of Shoshenq I.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, January 1911 :

Sten Konow. Notes on the Classification of Bashgāli. — H. Sayce. The Cuneiform Inscriptions of Van, Part VIII. — Annette Beveridge. The Bábar-Náma : a passage juged spurious in the Haydarabad Manuscript. — E. Chavannes. L'inscription funéraire de Ts'ouan Pao-tseu. Réponse à M. Farjenel. — J. F. Fleet. Āryabhata's System of expressing numbers. — J. H. Marshall. Archæological Exploration in India, 1909-1910. — A. Cowley. Another unknown Language from Eastern Turkestan.

Miscellaneous Communications : E. Hultzsch. The Sāñchi Edict of Aśoka. — T. Michelson. On some irregular uses of *me* and *te* in Epic Sanskrit, and some related problems. — A. B. Keith. Note on the above. — V. Lesný. Further note on the Genitive-accusative Construction in Marathi. — R. Narasimhachar. Dattaka-sūtra. — J. F. Fleet. Remarks on Mr. Narasimhachar's note. — R. Narasimhachar. The Keladi Rājas of Ikkēri and Bedrūr. — F. O. Schrader. The translation of the term Bhagavat. — G. A. Grierson. A case of Hindu syncretism. — Note on Dr. Sten Konow's article on Bashgali. — B. C. Mazumdar. Udānam. — T. W. Rhys Davids. Does Al-Ghazzali use an Indian metaphor. — A. F. Rudolf Hoernle. Note on the «Unknown Languages» of East-Turkestan. — L. A. Waddell. Tibetan Invasion of India at 647. — Steal of the Dalai Lama. — E. A. Walsh. Seal of the Dalai Lama. — L. A. Waddell. Ancient Indian anatomical drawings from Tibet. —

J. F. Fleet. The standard Height of an Indian man. — C. O. Blagden. Taw Sein Ko. Early use of the Buddhist Era in Burma. — J. F. Fleet. Remarks on the preceding two notes. — W. Irvine. The Khatur of Khattan Tribes. — D. B. Macdonald. Lost MSS. of the «Arabian Nights» and a projected edition of that of Galland. — Ch. C. Torrey. The newly discovered Arabic text of «Ali Baba and the forty thieves». — La Fondation de Goeje. — First Universal Races Congress.

Le Monde oriental, vol. III, fasc. 3 :

G. R. Sundström. Kännedom om läkemedel och deras användning bland infödingarne i Mänsa'. — P. Leander. Die vermutete Pausaldehnung o > ā im Hebräischen. — A. A. Fokker. Arabic and Malay. — K. V. Zettersteén. Some parts of the New Testament translated into modern Nubian by a native. — Martin Hartmann. Aus der Gesellschaft des verfallenden 'Abbāsidenreiches. — K. V. Zettersteén. An Arabic Manuscript supposed to contain the Zubdat el-fikra fi ta'rīḫ el-hiǵra.

Vol. IV, fasc. 3 :

K. B. Wiklund. De lapska och finska ortnamnen vid Kiruna och Torneträsk [Noms de lieux lapons et finnois à K. et T.]. — J. Kolmodin. Meine Studienreise in Abessinien 1908-1910. Vorläufiger Bericht. — K. V. Zettersteén. Bibliographical notes, II. [Sur le dîwân de Ḥâfiẓ].

Le Muséon, vol. XI, n° 2 :

A. Roussel. Rāmāyaṇa. Études philologiques. — M. N. Dhalla. The use of ordeals among the ancient Iranians. — A. Roussel. Le langage des Fuégiens à la fin du XVIIe siècle et au commencement du XVIIIe. — Dr Rivet et H. Beuchat. Affinités des langues du Sud de la Colombie et du Nord de l'Équateur (*fin*).

Revue Africaine, n° 279, 4e trimestre 1910 :

Pierre Martino. Les descriptions de Fromentin (*suite*). — A. Joly. Ruines et vestiges anciens dans les provinces d'Alger et d'Oran. — Biarnay. Étude sur les Bet't'ioua du Vieil-Arzeu (*suite*).

Revue de l'Orient chrétien, vol. V (XV), 1910 :

M. Brière. La légende syriaque de Nestorius. — L. Leroy. Histoire d'Abraham le Syrien (*fin*). — S. Grébaut. La prière de Longinos. —

F. Nau. Hagiographie syriaque. — P. Dib. L'initiation chrétienne dans le rite maronite. — L. Delaporte. Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale de Paris. — S. Pétridès. Le Synaxaire de Marc d'Éphèse. — F. Nau. Le texte grec de trois homélies de Nestorius et une Homélie inédite sur le Ps. 96. — F. Nau. La version syriaque de la vision de Théophile sur le séjour de la Vierge en Égypte. — P. Dib. Deux discours de Cyriaque, évêque de Behnésa, sur la fuite en Égypte. — L. Leroy. La dormition de la Vierge. — S. Grébaut. Littérature éthiopienne pseudo-clémentine. — F. Nau. La cosmographie au VIIe siècle chez les Syriens. — L. Leroy et P. Dib. Un apocryphe carchouni sur la captivité de Babylone. — F. Nau. La lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople. — E. Blochet. Babylone dans les historiens chinois. — P. Dib. Jules d'Aqfahs. — K. J. Basmadjian. — Histoire du Père Élie de Kharpout. — F. Nau. Saint Cyrille et Nestorius. — M. Brière. Histoire du couvent de Rabban Hormizd de 1808 à 1832.

Revue du Monde musulman, vol. XII, fasc. 11, novembre 1910 :

A. Cour. Le Cheikh El-Hadj Mhammed ben Bou Ziyan. — Ismaël Hamet. Littérature arabe saharienne. — D. Menant. Les Khodjas du Guzarate. — Gustave Cirilli, H. Gaden, A.-L.-M. Nicolas. Notes et Documents : Du régime de la propriété en Turquie. – Les Salines d'Aoubîl. – Le Chéïkhisme.

Fasc. 12, décembre 1910 :

A. Le Chatelier. Ouverture de cours. — Trois maîtres des études musulmanes : L. B., Martin Hartmann ; – Martin Hartmann. Les Études musulmanes en Allemagne : – L. B., Gloses chinoises-arabes, par M. M. Hartmann ; – L. B., Christiaan Snouck-Hurgronje ; – Antoine Cabaton. L'Enseignement supérieur aux Indes Néerlandaises et le Professeur Dr. C. Snouck-Hurgronje ; – L. B., Edward G. Browne ; – La Révolution persane, par M. E. G. Browne. — L. Massignon. De Jamal Oud Din au Zahawi. — A. Cour. Le Cheikh El-Hadj Mhammed ben Bou Ziyan (II). — Ghilan, Michel Pavlowitch, L. B., Ben-Lamonda. Notes et Documents : Assassinat de Nasr Ed-Din Chah Kadjar. – La situation agraire en Perse à la veille de la Révolution. – L'Annuaire du Vilayet de Mossoul. – Un Discours.

Rivista degli Studi orientali, vol. III, fasc. 3 :

G. Meloni. Alcuni temi semantici tratti dalle vesti presso i Semiti. — H. F. Amedroz. An Arabic version of a Ballad of Schiller. — E. Griffini.

Lista dei mss. arabi, nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano (*suite*). — G. Levi della Vida. Sentenze pitagoriche in versione siriaca. – Nota a *R. S. O.*, III, 7 ss. — *Bollettino* : III. Asia Minore, Elam, ecc. Lingua e letteratura Georgiana. – IV. Lingua e letteratura Armena. Lingue e letterature Indo-iraniche.

T'oung Pao, vol. XI, n° 4, octobre 1910 :

H. Cordier. La politique coloniale de la France au début du second Empire (Indochine, 1852-1858) [*suite*]. — Léopold de Saussure. Les origines de l'astronomie chinoise (*suite*). — Georges Maspero. Le royaume de Champa (*suite*).

N° 5, décembre 1910 :

Suite des articles précédents. — J. Marquart. Die nichtslawischen (altbulgarischen) Ausdrücke in der bulgarischen Fürstenliste.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. LXIV, fasc. 4 :

Richard Hartmann. Die Strasse von Damaskus nach Kairo. — Paul Haupt. Elul und Adar. — Ed. König. Die babylonische Schrift und die Sprache und die Originalgestalt des hebräischen Schrifttums. — T. Bloch. Eine indische Version der iranischen Sage von Sām. — T. Bloch. Die zoroastrischen Gottheiten auf den Münzen der Kuṣaṇa-Könige. — Fr. Schulthess. Noch einmal zum «Buch der Gesetze der Länder». — H. Jacobi. Ein zweites Wort über die *vakrokti* und das Alter Daṇḍin's. — R. Otto Franke. Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen, Teil III.

NÉCROLOGIE.

PAUL REGNAUD.

Avec l'année 1910, s'est éteint M. Paul Regnaud, ancien professeur de sanskrit et de grammaire comparée à l'Université de Lyon. Il était né en 1838.

C'est assez tard, en 1882, que P. Regnaud était entré dans l'enseignement. Il y apportait un esprit non seulement en pleine maturité, mais encore d'une vigueur peu commune, que les banales scolarités pas plus que les vains examens ou concours n'avaient ni amoindrie ni énervée. Il était ancien élève de l'École des hautes études, où il avait été le disciple de Bergaigne, et dont il avait obtenu le diplôme par un ouvrage où l'on puisera longtemps encore, l'*Exposé chronologique et systématique, d'après les textes, de la doctrine des principales Upanishads* (fasc. 28 et 34 de la Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences historiques et philologiques, 1874-1876).

Les années qui suivirent, il donna une traduction des *Stances de Bhartṛhari* (1876) et du *Mṛcchakaṭika* ou «Chariot de terre cuite», le célèbre drame hindou (1877). Il conquit enfin le grade de docteur ès lettres avec une thèse fort remarquable, qui fut couronnée par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, et reste un livre de premier ordre : *La rhétorique sanskrite exposée dans son développement historique et ses rapports avec la rhétorique classique* (1884).

Jusque-là P. Regnaud s'était spécialisé dans la littérature sanskrite. Mais quand il fut appelé à l'Université de Lyon, les nécessités de son enseignement l'obligèrent à dédoubler ses efforts. A côté de l'indianisme une seconde discipline lui était imposée : la linguistique. Dans l'un et l'autre domaine, il n'allait pas tarder à se révéler comme un novateur et un initiateur.

En dehors de ses leçons de grammaire et de littérature sanskrites, c'est vers les plus anciens textes hindous, les Védas, qu'il dirigea ses recherches personnelles. Bien vite, son esprit audacieux et imaginatif s'accommoda mal des méthodes habituelles d'exégèse. Ni la tradition hindoue, ni les travaux modernes des savants occidentaux ne lui donnaient satisfaction. De Bergaigne il avait appris à voir dans les hymnes védiques des chants liturgiques. Comme il arrive la plupart du temps, en des

IMPRIMERIE NATIONALE.

cas de ce genre, il outra la méthode du maître. Les Védas apparurent à ses yeux comme une description métaphorique et mille fois variée du sacrifice. Et qu'était le sacrifice védique? Rien d'autre au début que la répétition du geste utilitaire et ordinaire qui consiste à allumer le feu domestique. Par la suite, et de multiples causes aidant, la signification primitive des hymnes védiques s'obscurcit : les mythes prirent naissance, et avec eux la poésie, la littérature. P. Regnaud dépensa des efforts répétés à démontrer sa thèse. Le premier ouvrage qu'il publia sur le sujet, *Le Rig-Véda et les Origines de la mythologie indo-européenne* (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, t. I, 1892), fut accueilli comme le sont en général toutes les nouveautés trop hardies. P. Regnaud n'en persista pas moins dans la méthode qu'il croyait légitime et féconde. En 1894, avec *Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce*, il donna un exposé très soigné des idées qui lui étaient chères. Un peu plus tard, en 1898, il publiait quelques *Études védiques et post-védiques*. En 1900 enfin, il traduisait et commentait, selon les principes qu'il avait inaugurés, le neuvième maṇḍala du Rig-Véda, et ce travail était dans son esprit le premier volume d'une version intégrale du Rig-Véda (*Le Rig-Véda, texte et traduction*, t. I, *Neuvième maṇḍala, Le Culte védique du Soma*, Paris, Maisonneuve, 1900). C'est dans l'introduction et les notes préliminaires à cet ouvrage qu'il faut chercher la pensée définitive de l'auteur sur ses méthodes d'exégèse védique.

En linguistique, le même esprit de novation caractérise P. Regnaud. Jusqu'en 1886 environ, il cherche en quelque sorte sa voie. Les *Essais de linguistique évolutionniste*, qui n'étaient que le recueil de divers mémoires parus depuis 1883, témoignent de ses incertitudes, non moins que son beau livre sur l'*Origine et la Philosophie du langage* (Paris, Fischbacher, 1888; 2e édition, 1889). Il lui était impossible de se rallier aux théories de Schleicher, de Bopp ou de Brugmann. Aussi chercha-t-il à soumettre la grammaire comparée des langues indo-germaniques aux principes qui avaient renouvelé les sciences naturelles. Il fonda cette méthode linguistique qu'il appelait la méthode historique et évolutionniste. Il serait long d'énumérer les articles et notices qu'il écrivit, de 1888 à 1894, dans divers périodiques tels que la *Revue de linguistique*, la *Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon*, la *Revue philosophique*, la *Revue de philologie française*. En 1895, à quelques mois d'intervalle, parurent sa *Phonétique historique et comparée du sanskrit et du zend*, et ses *Éléments de grammaire comparée du grec et du latin* (en 2 volumes). D'une façon systématique et harmonieuse, P. Regnaud y affirme sa méthode, d'ailleurs simple et logique. Toutes les variations phonétiques

sont ramenées à deux lois fondamentales : la loi d'affaiblissement et la loi de compensation ou d'équilibre. Le second de ces ouvrages eut un certain succès, au moins à l'étranger, et fut traduit en espagnol. Ce fut un encouragement pour l'auteur. En 1898, il publia ses *Éléments de grammaire comparée des principaux idiomes germaniques*. Bientôt il porta ses efforts du côté de l'étymologie. A part le travail matériel, c'était comme un jeu pour lui d'appliquer sa méthode aux diverses branches de la grammaire. Son *Dictionnaire étymologique de la langue allemande* fut édité en 1904, et en 1908 son *Dictionnaire étymologique du latin et du grec dans ses rapports avec le latin*. Entre temps, il étendait sa méthode du domaine de la linguistique à celui de la logique. Son *Précis de logique évolutionniste* (1897) et son opuscule sur *L'origine des idées éclairée par la science du langage* (1904) en sont le témoignage.

A plus d'une reprise, au cours de sa carrière universitaire, P. Regnaud sut grouper autour de lui, non seulement des auditeurs, mais des disciples et des adeptes. C'eût été une joie pour lui de fonder une école. Cette satisfaction lui aura été refusée. La vie, et aussi la mort, dispersa ceux qui furent ses élèves. Les uns, envers qui la destinée ne se montra pas clémente, se virent dans l'obligation d'abandonner des études qui leur étaient chères à plus d'un titre. D'autres, à qui sourit la fortune, ne jugèrent pas à propos d'affirmer et d'assurer la tradition commençante. C'est donc en quelque sorte au hasard de l'avenir qu'a semé P. Regnaud. Mais il fut un laborieux ouvrier, et sa vie fut un apostolat scientifique. Longtemps l'Université de Lyon gardera le souvenir de son enseignement personnel et de ses idées originales.

P. Regnaud avait quitté sa chaire en 1908. A Mantoche, près de Gray, dans la petite maison ancestrale dont le jardin incline en pente douce vers la Saône, il s'est éteint dans le calme et la sérénité de l'œuvre accomplie. Au maître pour qui j'eus de l'affection, j'adresse un cordial adieu!

A. Guérinot.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 13 JANVIER 1911.

En l'absence de M. Senart, la séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Chavannes.

Étaient présents :

MM. Allotte de la Fuÿe, Amar, Bacot, Bloch, Bourdais, Bouvat, A.-M. Boyer, P. Boyer, Cabaton, J.-B. Chabot, de Charencey, Decourdemanche, Delaporte, Deny, Devèze, Dussaud, Fevret, Finot, Foucher, Gaudefroy-Demombynes, Gauthiot, de Genouillac, Geuthner, Graffin, Halévy, Huart, Mayer Lambert, Lang, Lefebvre des Noëttes, S. Lévi, Liber, Macler, Meillet, Nau, Pelliot, J.-B. Périer, Reby, Toussaint, Vinson, Vissière, *membres;* Thureau-Dangin, *secrétaire.*

M. Rapson, professeur à l'Université de Cambridge, assiste à la séance.

Le procès-verbal de la séance du 9 décembre est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Alfred Durand, administrateur des colonies, ancien chargé du cours de malgache à l'École des langues orientales;

Gérard Devèze, diplômé de l'École des langues orientales;

le marquis Barrigue de Fontainieu, diplômé de l'École des langues orientales, ancien membre de l'École française d'Extrême-Orient, présentés par MM. Vinson et Vissière;

Jean Paulhan, chargé de cours à l'École des langues orientales, présenté par MM. Senart et P. Boyer;

Charles Maybon, secrétaire de l'École française d'Extrême-Orient, présenté par MM. Finot et Pelliot;

Attia Wahby Bey, présenté par MM. Chavannes et Revillout.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société :

Par M. Foucher : *La Madone bouddhique* (mémoire paru dans la *Collection Piot*); — par M. Nau : Nestorius, *Le livre d'Héraclide de Damas*, traduit en français par F. Nau, avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Brière, suivi du texte grec de *Trois homélies de Nestorius* sur les tentations de Notre-Seigneur et de *trois appendices* (lettre à Cosme, présents envoyés d'Alexandrie, lettre de Nestorius aux habitants de Constanti-

nople); — par M. Thureau-Dangin, un volume intitulé : *Lettres et Contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne.*

Une lettre de la Préfecture de la Seine, adressée au président de la Société, l'informe que les nouveaux statuts sont approuvés.

M. Gauthiot fait une communication à propos de l'écriture sogdienne. M. Allotte de la Fuÿe présente une observation.

M. Halévy explique quelques noms de fleuves suméro-akkadiens.

M. de Genouillac étudie la question de l'ancienneté du cheval en Babylonie. Des observations sont présentées par MM. Allotte de la Fuÿe et Halévy.

M. Nau cite un exemple de la prononciation occidentale du syriaque au vi^e siècle (voir l'annexe au procès-verbal).

La séance est levée à 6 heures un quart.

ANNEXES AU PROCÈS-VERBAL.

ONOMASTIQUE FLUVIALE SUMÉRO-ACCADIENNE.

Comme tant d'autres peuples anciens, les Babyloniens divinisaient les courants d'eau de leur pays. Ces dieux étaient au nombre de sept, ayant à leur tête les deux plus considérables, le Tigre et l'Euphrate. On les regardait comme des fils du dieu de l'Océan. Yau (= Yamu = Yawu = יָם «mer, océan») et de son épouse Damki (Δαύκη). Les cinq autres étaient représentés par les principaux canaux qui arrosaient de leur eau fertilisante la plaine sablonneuse qui occupe l'espace intermédiaire. Le court hymne consacré à leur éloge et employé dans un but de guérison magique, conserve toujours son intérêt, bien qu'il soit connu depuis longtemps. Il est écrit en double rédaction; la mention du Tigre est perdue dans une fracture de la tablette :

Eaux sacrées [eaux du Tigre...,
Eaux de l'Euphrate qui vers un lieu [pur...,
Eaux qui dans l'océan fidèlement s'assemblent,
La bouche sacrée de Yau les glorifie;
Les sept fils de l'Océan, ce sont eux;
Je loue ces eaux, j'exalte ces eaux, je glorifie ces eaux,
En présence de votre père Yau,
En présence de votre mère Damki,
Qu'il (le malade) soit lavé, purifié, resplendissant!

Cette vénération mythologique qui classe formellement le réseau fluvial de la Babylonie dans la famille divine du dieu sémitique éponyme de l'Océan fait, naturellement, déjà supposer d'avance que le nom que porte chacun d'eux aura également un cachet sémitique, mais la vraisemblance seulement ne suffit point parce que le peuple qui s'est établi sur ses rives dans des temps relativement modernes peut lui avoir imposé un nom de sa création n'ayant rien de commun avec celui que les anciens habitants lui avaient donné. La prudence conseille donc de suspendre tout jugement préconçu jusqu'à un mûr examen philologique des noms en question. La vérité apparaîtra alors d'elle-même.

Accordons la préséance à l'Euphrate.

En assyro-babylonien le nom de l'Euphrate s'écrit : [cuneiform], complexe qui par suite de la double valeur de *bu* et de *pu* propre au premier signe peut-être transcrit aussi bien *bu-rat-tu* que *pu-rat-tu,* mais le doute disparaît en comparant la forme du mot en transcription alphabétique chez les peuples voisins : hébreu et araméen פְּרָת = *peràth,* perse *ufratuš,* grec Εὐφράτης, arabe فُرَات *fourat.* Aucune hésitation n'est donc possible : la lecture correcte et unique est *purattu.*

Dans cette forme babylonienne la syllabe finale *tu* représente nécessairement la désinence du genre féminin, laquelle est en même temps la plus authentique garantie du sémitisme du nom propre. Mais d'où vient le *t* précédent? La persistance de l'orthographe empêche d'y voir un simple caprice de scribe. La lexicologie babylonienne permet de penser aux quatre étymologies suivantes :

purattu = purat-tu, racine פרת *prt* «séparer(?)».
purattu = puraḥtu. (פרחת), racine פרח *prḥ* «se réjouir (?)».
purattu = pura'tu (פראת), racine פרא *pr'* «rejeton», cf. *pir'u.*
purattu = puradtu (פרדת), racine פרד *prd* «aller rapidement, être fort, violent».

En réfléchissant on se voit obligé d'écarter les trois premières tentatives : une racine פרת n'est en usage dans aucune des langues sémitiques connues; la chute du ח doux est de règle en assyro-babylonien, mais elle n'a jamais pour conséquence de redoubler la consonne suivante; la chute de l'aleph entraîne assez souvent ladite réduplication, mais elle finit par tomber et ne laisse aucune trace. Ajoutons que le א radical aurait été conservé en araméen et en hébreu, surtout en hébreu, par la bonne raison qu'une petite rivière du nom de פְּרָת existe aux environs de Jérusalem (Jérémie, XIII, 5-7). Si le א était radical, on aurait écrit פְּרָאת comme לִקְרָאת. La seule dérivation de פרד ne laisse rien à dé-

sirer. A l'occultation *purattu* pour *puradtu*, comparer celle de héb. אַחַת pour אַחַדְתְּ et éth. *walat* «fille» pour *waladt*.

En face de ce nom propre sémitique indiquant directement un concept adéquat à la nature d'un grand cours d'eau, le «sumérien» n'a pour le désigner que des périphrases dont les plus anciennes sont : *a-zig-bura-nunu* et *a-zig-ud-kib-nun-ki*. L'une et l'autre donnent lieu à de curieuses observations. L'idéogramme déterminatif commun *a-zig* = *nâru* «fleuve» signifie au propre : «eau-bouillonner» (de *ammu* «mer, océan» + *zigu* «souffle») et se lit *id* ou en abrégé *i* (de *edu*, *idu* «cours d'eau, flot»). — Première série d'observations : 1° trois éléments sémitiques se combinent pour exprimer l'idée de «fleuve» : 2° cette combinaison ne se lit pas comme elle est écrite: un terme propre pour dire «fleuve, rivière» manque dans le «sumérien».

L'expression essentielle s'effectue au moyen de deux combinaisons de signes, à savoir *a-rat* = eau + canal (= *râtu* «canal», רַהַט), périphrase au lieu de nom propre. En donnant au signe *a* la valeur *bur* ou *bu* et le sens de «eau» — les suméristes se passent de gloses — on obtient la lecture *bu-rat*, mais on oublie que ce ne peut correspondre à l'Euphrate qu'en admettant que les Sumériens ont tablé sur le nom emprunté à leurs voisins sémites et fait le calembour avec des syllabes sémites, car *bur* «puits, eau» est encore sémitique (בּוֹר).

La troisième combinaison consiste dans le groupe *a-zig ud-kib-nun-ki* «fleuve de Zimbir = de Sippar». A celui qui sait que la ville de Sippar est située à l'extrême nord d'Akkad, c'est-à-dire de la Babylonie sémitique, il paraîtra extraordinaire que des non-sémites dérivent le nom de leur fleuve de celui d'une ville sémitique; c'est une vétille, répondront les suméristes. Les plus hardis assureront même que le nom de Sippar est pris au sumérien *Zimbir*, complexe qui, inintelligible comme un mot intégral, est pour tout esprit avisé un calembour qui joue sur le nom réel existant encore de nos jours sous la forme de *Sefêra*.

Le «sumérien» n'est pas moins avide de périphrases pour ce qui concerne la manière de désigner le Tigre. Il y a, il est vrai, *id-hal-hal* «fleuve courant bruyant = très rapide et bruyant», mais on ne le rencontre pas, à ce que je crois, dans les textes archaïques. Il reflète par-dessus l'assyrien *ḫalâlu* «percer» et «faire du bruit» (cf. חלל et חָלִיל). La haute antiquité fait exclusivement usage du complexe *id-bar-tig-gar* que les syllabaires ordonnent de lire *idigna* (*i-di-ig-na*) ou *idignu* (*i-di-ig-nu*). Les deux variantes se ramènent purement à un fait de graphie puisque le signe *nu* a aussi la valeur *na*. Au premier aspect déjà le phonème IDIGNA montre une analogie indubitable avec le nom babylonien *idiglat* dont le sémi-

tisme est de nouveau garanti par le *t* du genre féminin qui ne se joint jamais aux mots étrangers. BAR-TIG-GAR signifiant «coupure-bord-faire» peut-être une allusion aux canaux qui en débouchent et ne saurait constituer un nom propre primitif. Reste le phonème cité, *idigna*, déguisé du mot réel *idiglat*. Or de même que פְּרָת, ce terme qui formait jusqu'ici un mystère impénétrable est devenu d'une clarté parfaite depuis peu : c'est l'hébreu חדקל, et avec le *t* féminin : חדקלת, qui permet de rétablir la forme babylonienne prélittéraire. Il y a là un babylonisme à noter, c'est l'atténuation de ת *t* en ד *d;* la forme primitive et sémitique générale était חתקלת (I, 2 *ifte'al*). Le verbe גמל, infinitif גתמל *gitmulu*, livre le nom-adjectif *gitmalu* «parfait, distingué», mais permute *t* en *d* au contact de la palatale douce *g*, ainsi : *agdamar, tadgamar, igdamar,* etc. Par la même raison, dès que le *k* (ק) avait assumé dans la bouche du peuple babylonien le son du *g* (ג), la graphie חדגלת, ou plutôt, en y joignant la disparition encore plus ancienne du ח, la seule forme *idglt* est devenue prédominante et elle se présente à nous en effet sous l'épellation *i-di-ig-lat* [cunéiforme]; plus tard, à cause de l'abandon du *i* initial, *diglat* = aram. דִּגְלַת, arabe دِجْلَة. Pour la vocalisation ambiante du *d* transformé de *t*, nous avons un excellent parallèle en : (Belit) *ki-di-mu-ri* = (Belit) *kitmuri* [ifteal de *kamâru* «abattre, vaincre»] «(dame de la) victoire».

En résumé, le nom du Tigre est un mot babylonien régulièrement formé et signifie «fleuve qui fertilise les champs», sémitique général חקל = babylonien *iklu, eklu*. Les phonèmes hiératiques soi-disant sumériens A-ZIG IDIGNA et A-ZIG IDIGNU en ont été tirés d'une façon artificielle et n'ont jamais fait partie d'une langue naturelle.

J. HALÉVY.

UN EXEMPLE

DE LA PRONONCIATION OCCIDENTALE DU SYRIAQUE AU VIe SIÈCLE.

La vie de Syméon le fou, moine syrien du VIe siècle, écrite par Léonce, évêque de Néapolis (île de Chypre) entre les années 590 et 668, renferme la phrase suivante : Λαδέχρε, λιχέμ, ὅ ἐστιν· Μὴ λυποῦ, μῆτερ (*Acta SS.*, juillet, I, p. 148; MIGNE, *Patr. gr.*, t. XCIII, col. 1697). Nous avons cherché ce passage dans le seul manuscrit de la vie de Syméon qui se trouve à Paris et nous avons trouvé Λα δεχρέ λιμέχ (ms. 1453, fol. 170 v°), c'est-à-dire la même prononciation (avec une interversion fautive de deux consonnes) : la prononciation n'est donc pas le fait d'une correction des éditeurs.

Grâce à la traduction ajoutée, on reconnaît aussitôt les mots syriaques :

ܠܐ ܬܚܙܐ ܚܒܝ ܐܡ

et on constate qu'ils étaient lus avec la prononciation dite aujourd'hui *orientale*, hors le ܬ prononcé *d*, qui est peut-être d'ailleurs une ancienne faute de transcription (δ pour θ).

F. Nau.

SÉANCE DU 10 FÉVRIER 1911.

En l'absence de M. Senart, la séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Chavannes.

Étaient présents :

MM. Allotte de la Fuÿe, Amar, Bacot, Barrigue de Fontainieu, Blanchet, Bloch, Bourdais, Bouvat, P. Boyer, Cabaton, J.-B. Chabot, de Charencey, Decourdemanche, Deny, Devèze, Durand, Ferrand, Finot, Foucher, Gaudefroy-Demombynes, Gauthiot, de Genouillac, Halévy, Ismaël Hamet, Huart, Mayer Lambert, Lang, S. Lévi, I. Lévy, Liber, Mazon, d'Ollone, Pelliot, J.-B. Périer, Reby, Meillet, Schwab, Vinson, *membres;* Thureau-Dangin, *secrétaire.*

M. Chavannes, en ouvrant la séance, dit toute la part que la Société prend au deuil récent de son président.

Le procès-verbal de la séance du 13 janvier est lu et adopté.

Une lettre du Ministère de l'Instruction publique annonce l'ordonnancement d'une somme de 500 francs à titre de subvention à la Société pour le premier trimestre de 1911.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société :

Par M. Chavannes : trois volumes contenant la traduction de *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois;* — par M. Allotte de la Fuÿe : un mémoire sur les *Monnaies incertaines de la Sogdiane et des contrées voisines* (extrait de la *Revue numismatique*); — par M. Thureau-Dangin : le premier volume de l'*Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée Impérial Ottoman;* — par M. de Genouillac : le deuxième volume du même ouvrage.

M. Schwab dépose une lettre dans laquelle M. Archambault donne des

renseignements sur la mission archéologique qu'il dirige en Nouvelle-Calédonie.

Une proposition d'échange avec la revue *Der Islam* est acceptée.

Par une lettre adressée au président, M. Gauthiot demande qu'à l'avenir il ne soit statué sur les présentations de membres que dans la séance qui suit les présentations et en l'absence des candidats. Après un échange d'observations entre MM. Chavannes, Schwab, Vinson et Gauthiot, l'examen de cette proposition est renvoyé à la prochaine séance.

M. Halévy étudie l'origine de quelques noms de divinités babyloniennes. MM. Amar et Bourdais présentent quelques observations.

M. Vinson fait une communication sur le pluriel primitif en *-m* dans les langues dravidiennes. Des observations sont présentées par MM. Allotte de la Fuÿe et Decourdemanche.

La séance est levée à 6 heures.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

LE PLURIEL PRIMITIF EN *-M* DANS LES LANGUES DRAVIDIENNES.

Le signe général de pluralité en dravidien est évidemment *-gaḷ* ou *-kaḷ*, cf. tam. *kaḷ*, *gaḷ;* mal. *ṅaḷ;* can. *gaḷu;* tél. *lu;* tuḷu *kuḷu;* kuḍagu *-ṅga, -á, -yá;* gondi *k, ṅg;* kuï *ṅga, kka, ska;* les autres langues incultes ne paraissent pas avoir de signes spéciaux pour le pluriel, cependant le toda a des formes intéressantes en *-ám,* comme *adám* «ils, eux, ces choses-là, ceux-là», *minám* «les étoiles». A propos de ce dernier mot, je ferai remarquer en passant que *min* «étoile» signifie aussi «poisson» et dérive du radical *min* «briller».

Il résulte également de ce tableau que le suffixe est formé de deux éléments, le premier commençant par l'explosive gutturale, le second terminé par *ḷ* cérébral; Caldwell rapprochait ce dernier de *ellám* «tout, tous», qui est apparenté à *ellei* «limite», dérivé comme lui d'un radical *el* où l'*e* initial marque l'indéfini ou l'interrogation : mais une objection sérieuse peut être opposée : le *l* radical étant purement dental, tandis que *-gaḷ* ou *-kaḷ* se termine par une cérébrale. Il faut noter d'ailleurs que *ellám* est proprement un pluriel général ou un collectif qui varie en *ellir* «vous tous» et *ellár* «eux tous».

Quant au premier élément, la gutturale est le siège expressif d'un

mouvement, c'est le suffixe du datif et du présent ancien aoristique; dans la dérivation des radicaux verbaux, il intervient avec une idée évidente de mouvement, cf. *vaṇaṅgu* «adorer, vénérer», *toḍaṅgu* «commencer», *viḷaṅgu* «luire, être lumineux» auquel se rattache sans doute *veḷ* «blanc, éclatant», *veḷḷi* «argent», etc. Or, l'idée de mouvement, d'extension, d'augmentation est incontestablement liée à celle de pluralité.

Une autre forme de pluriel est *r*, mais elle est d'un usage restreint et d'ailleurs relativement moderne, puisqu'elle s'applique uniquement aux noms féminins et masculins. La distinction des genres était inconnue aux Dravidiens primitifs et, quand elle s'y est introduite sous l'influence de l'aryanisme, elle ne s'est appliquée qu'aux noms d'hommes, de femmes et d'êtres anthropomorphes; les noms d'enfants restent neutres et s'appliquent même parfois aux petits des animaux et aux jeunes arbres; en télinga, les noms de femmes sont même neutres au singulier; en tamoul la terminaison neutre *am* peut être remplacée par la terminaison masculine *an* : on peut dire indifféremment *nilam* ou bien *nilan* «sol». Les noms masculins, féminins ou neutres, même ceux d'emprunt, ont une forme primitive sans acception de genre : *araçan* «roi» a été formé de *araçu*, *ulogam* «monde» de *ulagu*, *magan* «fils» et *magaḷ* «fille» de *maga* «enfant». Ce sont donc là des formes récentes et sans intérêt pour nous aujourd'hui, quelle que soit leur origine.

Mais il est une autre forme qui doit retenir toute notre attention, c'est un pluriel en *-m*, qui apparaît comme la plus ancienne manifestation de l'idée plurielle. Les pronoms de première et de seconde personne, ainsi que le pronom réfléchi, sont terminés au singulier par *n* et au pluriel par *m* : cf. tam. *nân*, *yân* — *nâm*, *yâm*; mal. *ñañ* — *nâm*, can. *ân* — *âm*; tél. *nênu* — *nêmu*; tuḷu *yânu* — *nânu*, *yenkulu*; kuḍagu *nânu* — *eṅga*, *naṅga*; gondi *nannâ* — *nammâ*; oraon ou kurukh *en* — *âm*, *nâm*; kuì ou khand *ânu* — *âmu*, *aju*; malto *ên* — *êm*, *nâm*; kôta *âne* — *âme*, *nâme*; et toda *ân* — *âm*, *ôm*, *êm*, pour la première personne. Pour la seconde, on aurait : tam. *nî* — *nîr*, *niṅgaḷ*; mal. *nî* — *niṅṅaḷ*; can. *nî* — *nîm*; tel. *nîvu* — *mîru*; tuḷu *î* — *îru*, *nikuḷu*; kuḍagu *nînu* — *niṅga*; gondi *immâ* — *immât*; kurukh *nîn* — *nîm*; kuì *înu* — *îru*; malto *nîn* — *nîm*; kota *nî* — *nîme*, *nîve*; et toda *nî* — *nîma*. Il faut y joindre le réfléchi «soi» : tam. *tân* — *tâm*; mal. *tân* — *tâm*; can. *tân* — *tâm*; tel. *tânu* — *tâm*; tuḷu *tânu* — *taṅkulu*; kuḍagu *tanu* — *tanga*; kuì *tânu* — *târu*, etc.

Je rappelle à ce propos que la première personne se rapporte au démonstratif éloigné *a*, vague, indéfini, imprécis, ne tombant pas sous l'observation directe, et que la seconde personne dérive du démonstratif prochain *i* qu'on voit, qu'on touche, qu'on a sous la main.

Dans la conjugaison antique, il y avait des pluriels en *-m;* si nous en jugeons par les formes archaïques que l'on rencontre dans les textes les plus anciens, le singulier était *u* et le pluriel *um*. Je citerai, par exemple, le tamoul *ureikkô* «dis-je?» ou «dit-on?», *çéygôyán* «ferai-je?», *çeygum* «nous ferons», *çeydum* ou même *çeygudum* «nous avons fait». L'impératif pluriel ancien, devenu le singulier honorifique ou respectueux, est *m* ou plutôt *um : koḍum* «donnez», *çeyyum* «faites»; on en a formé un pluriel pléonastique par l'addition de *gaḷ : çeyyumgaḷ, koḍungaḷ*. On trouve des exemples de formations semblables dans les troisièmes personnes neutres des futurs aoristiques actuels; elles sont composées du radical et de la terminaison *um* tant au singulier qu'au pluriel et elles servent également de participes. Or, nous rencontrons dans les vieux poètes des pluriels en *ungaḷ : iḍungaḷ* «(ces choses) donneront». Ces pluriels doubles sont d'usage courant dans les pronoms : lorsqu'en tamoul *nâm, nîr, tâm* sont devenus des respectueux, on en a dérivé *nâṅgaḷ, nîṅgaḷ, tâṅgaḷ;* il faut remarquer qu'à la seconde personne le *m* reparaît sous la forme du *ṅ* guttural. *Nâṅgaḷ* a pris le sens particulier de «nous autres» exclusif et *nâm* a gardé la signification plurielle. Dans la conjugaison, les terminaisons du respectueux sont *ôm* pour la première personne, *îr* pour la seconde, *âr* pour la troisième masculine ou féminime, et celles du pluriel *ôm, îrgaḷ, ârgaḷ*. Mais dans la prononciation populaire, au moins sur la côte orientale, on dit pour la seconde et troisième personnes honorifiques et plurielles, *îṅgö, îṅgo, âṅgö, âṅgo;* ces formes rappellent la terminaison régulière du pluriel des substantifs en kuḍagu, en gondi et en kuî : *-ng, -nga, ngâ,* abrégées sans doute de *-ngal*. Ici se pose la question : le *n* devant *gal* est-il organique? est-il une mutation du *r?* est-il un adoucissement euphonique introduit après la chute du *r?* Je suis pour ma part de la première opinion, quoique la tendance générale du dravidien soit d'intercaler une nasale euphonique entre une explosive douce et une voyelle précédente.

Le tamoul et le malayâla ont un suffixe pluriel spécialement appliqué aux noms de personnes : *mâr; tambi* «frère cadet» et *purušan* «mari» font au pluriel *tambimâr, purušamar*. Caldwell assimile ce *mâr* au suffixe verbal de la troisième personne plurielle *mar, manâr,* qui peut être pris substantivement et à la dérivative *var* qui forme des collectifs numéraux (*nâlvar* «quatre personnes») et il y voit le démonstratif *avar* «ceux-là». Ne serait-il pas plus rationnel de le considérer comme un pluriel double formé de *m* ou *um* et de *ar? Tambimâr* serait une réduction de *tambiyumâr*. Ce qui confirmerait cette hypothèse, c'est la forme *purušanmâr;* les grammaires indigènes disent que la terminaison *um* du futur

peut perdre son *u* après *l* ou *n* : *ennum* «qui dit» et *çellum* «qui va» peuvent s'abréger en *enm*, *çenm*.

Caldwell ramène les pluriels en *-m* au conjonctif *um* «et» (tamoul et malayâla; canara *am, um, û*; télinga *u, nu*); il faut remarquer que cette particule est aussi la terminaison du futur neutre indépendant de toute idée de temps, de genre et de nombre : d'autre part *um*, analogue au sanskrit *ca* et au latin *que* s'ajoute régulièrement à tous les mots de la phrase; quand le latin dit *pater filiusque*, le tamoul traduit *tagappanun maganum*. D'autre part, *um* joue dans la proposition le rôle de déterminant et de collectif absolu; on dira par exemple *nânum* «moi-même, moi aussi». *nâm iruvarum* «nous deux (et non d'autres)», *immûn'd'um engaḷ mâḍu* «ces deux (animaux) sont nos bœufs»; sans *um*, cela voudrait dire qu'il y a d'autres bœufs présents tandis que *um* indique qu'il y en a deux seulement.

N'oublions pas les pluriels en *âm* du toda et rapprochons-en *ellâm* «tout, tous». Peut-on à ce propos examiner les rares mots tamouls en *âm* : *kaḍâm* «sueur érotique de l'éléphant» (cf. *kaḍâm* «front, rut, cruche»); *kujâm* «foule»; *kalâm* «colère, éclat»; *karâm* ou *karâ* «crocodile»; *tulâm* ou *tulâ* «bascule»; *marâm* ou *marâ*, nom donné à diverses essences d'arbres (cf. *maram* «arbre, bois»), etc.? Ce sont sans doute là des pluriels collectifs comme *ellâm* contracté probablement de *ellâ* – (*v*) – *um*. *Ellâ* est peut-être pour *ellillâ* ou *ellallâ* «ce qui n'a pas de limite»; le sens propre de *el* paraît être «horizon, ligne terminale», car il a pris les significations de «jour, nuit, journée, signe, mépris».

On peut voir que la plupart des mots que je viens de citer ont deux formes, l'une probablement singulière en *â* ou *au*, la seconde sans doute plurielle en *âm*. *Â* varie d'ailleurs en *avu* qui est peut-être le prototype de *am* : cf. *çuravu* et *çurâ* «requin», *nilavu* et *nilâ* «lune» : on a même *maga* (avec *a* bref) et *magavu* «enfant». Quant à la contraction de *ellâvum* en *ellâm*, elle est normale : les participes futurs en *âvum* se réduisent d'ordinaire en *âm* : *ulâvum* «qui se promène» devient *ulâm*, et même on a *âm* pour *âgum* «qui devient».

Les langues dravidiennes ont été arrêtées dans leur développement formel et sont entrées dans la vie historique au commencement de la période d'agglutination : c'est pourquoi beaucoup de suffixes de relations sont encore très nettement distincts. Le verbe n'avait développé que deux formes temporelles, un passé défini et un présent aoristique, caractérisés par l'addition au radical d'une explosive, gutturale pour l'aoriste et dentale pour le passé, forte à la voix transitive et faible à la voix intransitive. On y ajoutait *um* ou *m* pour distinguer de l'individualité

la collectivité inclusive. Plus tard, on suffixa les pronoms eux-mêmes, lorsqu'il s'agissait des deux premières personnes; des exemples se rencontrent encore dans les poèmes modernes : *muḍittunâm* «nous avons terminé», *vâjgunam* «nous vivrons heureux», pour *muḍittôm*, *vâjvôm.*

Il résulte de tous ces faits que le pluriel primitif dravidien avait pour suffixe *m* pour *um*, particule collective. Mais ce n'était pas un signe de pluralité, comme ceux qui sont employés dans les langues modernes. Le dravidien primitif ne connaissait ni genre, ni nombre; comme chez tous les peuples, l'idée de nombre s'est formée par la constatation de l'individualité et sa distinction de la collectivité; les Dravidiens, par exemple, ont dit *â* ou *ân* «moi», *i* ou *in* «toi», puis ils ont dit *â-um* abrégé en *âm* «nous» et *i-um* abrégé en *im* «vous», avec le sens de «le reste et moi, le reste et toi»; de là aussi, surtout à la seconde personne, s'est produite l'exclusion et en même temps le duel. Caldwell pense que le duel a précédé le pluriel; ce n'est pas tout à fait exact, et il me semble que le duel n'a pu se développer que lorsqu'on a commencé à distinguer et à déterminer les nombres : la numération primitive ne comprenait partout que *un*, *deux*, quelquefois *trois* et plus rarement *quatre;* au delà c'était l'infini ou l'indéfini, à peu près comme lorsque nous disons *cent* ou *mille* pour indiquer un grand nombre, une quantité considérable et indéterminée. Ainsi à l'origine du langage, il n'y avait pas et ne pouvait pas y avoir de pluriel véritable, le nombre grammatical était une différence plutôt qu'une somme, en ce sens que la préoccupation principale de celui qui parlait était de manifester sa personnalité indépendante; c'est ce qui explique notamment des formations comme celles de l'arabe où les pluriels normaux, dits pluriels brisés, sont en réalité des collectifs indéfinis qui, grammaticalement, se confondent avec des singuliers et ont été traités comme tels dans les langues qui les ont empruntés, en hindoustani par exemple où *aḥwâl*, *aṭrâf*, *nawâb*, *jawâhir*, etc., sont des singuliers qui prennent les terminaisons ordinaires du pluriel.

Caldwell suppose que, *um* signifiant «et», *nâm* et *nîm* pouvaient avoir primitivement le sens de «moi et (autre chose), toi et (autre chose)»; mais *um* n'est pas réellement «et», c'est le signe de la réunion, de l'ensemble, de la compréhension totale, et alors *nâm* et *nîm* sont plutôt «moi compris, toi compris». Ainsi la conception de l'homme primitif est d'abord celle de sa personnalité, puis de sa participation à la vie générale et c'est alors le collectif, le pluriel inclusif; ensuite, il sépare l'individu, le subjectif, de la masse objective, et le duel prend naissance; plus

tard, il distingue des unités dans cette masse objective, ce qui est l'origine du pluriel véritable.

Beaucoup de langues ont des formes analogues. En basque, par exemple, le suffixe du pluriel est *k*, mais j'ai trouvé au moins un exemple de son remplacement par un collectif *eta*, employé d'ailleurs aujourd'hui seulement pour «et»; à Saint-Pée-sur-Nivelle, j'ai entendu appeler *bisustiak* un lieu-dit que le cadastre avait inscrit *bisustieta*. *Eta* au surplus n'est pas le seul collectif en usage; il y a aussi *aga* et *egi*, qui indiquent le premier l'abondance et le second l'excès. Je traduirais donc *Ezpeleta* «les buis», *Harrieta* «les pierres», *Lizarraga* «la fresnaie», *Zumaresga* «le bois d'ormes» et *Zumalakarregi* «l'endroit où il y a trop de bourdaine».

Julien Vinson.

NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE[1].

I. Livres.

Abou Obeïd el-Bekri. *Description de l'Afrique septentrionale.* Texte arabe revu sur quatre manuscrits et publié... par le Bon de Slane. Deuxième édition. — Alger, Adolphe Jourdan, 1911, in-8°. [Gouvernement général de l'Algérie.]

Abû'l-Mahâsin ibn Taghrî Birdî's *Annals*... edited by William Popper (Vol. II, Part 2, No. 2). — The University Press, Berkeley, 1910, gr. in-8°. [Université de Californie.]

Allotte de la Fuÿe (Colonel). *État des décès survenus dans le personnel de la déesse Bau sous le règne d'Urukagina* (D. P., 138) (Extrait). — Paris, Ernest Leroux, 1909, gr. in-8°. [A.]

Annual Report of the Archæological Department, Southern Circle, Madras, for the year 1909-1910. — Madras, Government Press, 1910, in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Progress Report of the Archæological Surveyor, Northern Circle, for the year ending 31st March 1910. — Allahabad, Luker, 1910, in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

* *Archives Marocaines.* Publication de la Mission scientifique du Maroc.

[1] Les publications marquées d'un astérisque sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une Société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M. I. P. = Ministère de l'Instruction publique.

Volume XVII : *Quelques tribus de montagnes de la région du Habt*, par E. Michaux-Bellaire. — Paris, Ernest Leroux, 1911, in-8°.

Barnett (L. D.). *A Catalogue of the Kannada, Badaga, and Kurg Books in the Library of the British Museum.* — London, sold at the British Museum, 1910, in-4°. [Dir.]

Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques, 186e fasc. : A. de Boüard, *Études de diplomatique sur les actes des notaires du Châtelet de Paris.* — Paris, H. Champion, 1910, in-8°. [M. I. P.]

Blagden (C. D.). *Quelques notions sur la phonétique du talain et son évolution historique* (Extrait). — Paris, Imprimerie nationale, 1910, in-8°. [A.]

Blumhardt (J. F.). *A supplementary Catalogue of Bengali Books in the Library of the British Museum acquired during the years 1886-1910.* — London, sold at the British Museum, 1910, in-4°. [Dir.]

Bonifacy (A.). *Tirailleurs tonkinois et partisans* (Extrait). — Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910, gr. in-8°. [A.]

— *Les génies thériomorphes du xa de Huong-Thuong* (Extrait). — Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1908, gr. in-8°. [A.]

Brandstetter (Renward). *Sprachvergleichendes Charakterbild eines indonesischen Idiomes.* — Luzern, Haag, 1911, in-8°. [A.]

Catalogue of the Persian and Arabic Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore. Volume II. *Persian Poetry. Kamal Khojandi to Faiḍi.* Prepared by Maulavy Abdul-Muqtadir (under the supervision of Denison Ross). — Calcutta, The Bengal Secretariat Book Depot, 1910, in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Catalogus der Koloniale Bibliothek van het Kon. Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië. 2e Opgate van Aanwisten. — s'Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1910, in-8°. [Dir.]

Charpentier (Jarl). *Studien zur indischen Erzählungsliteratur.* I : *Paccekabuddhageschichten.* Inaugural dissertation... — Uppsala, Akademische Buchdruckerei, 1908, in-8°. [Université d'Upsal.]

Chavannes (Édouard). *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois et traduits en français*, publiés sous les auspices de la Société Asiatique. — Paris, Ernest Leroux, 1910-1911, 3 vol. in-8°. [A.]

Coedès (George). *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient, recueillis et traduits.* — Paris, Ernest Leroux, 1910, in-8°. [Éd.]

Compendium of Philosophy, being a Translation... of the Abhidhammattha-Sangaha by Shwe Zan Aung. Revised and edited by Mrs Rhys Davids. — London, Henry Frowde, 1910, in-8°. [Éd.]

Comptes rendus de la Bibliothèque publique impériale pour 1902 et 1903 (en russe). — Saint-Pétersbourg, 1910, 2 vol. in-8°. [Dir.]

Corpus scriptorum christianorum orientalium. Scriptores aethiopici : VI. *Annales regum Iyāsu II et Iyo'as*, edidit Ignatius Guidi. — VIII, Versio : *Documenta ad illustrandam historiam*. I. *Liber Axumae*, interpretatus est K. Conti Rossini. — *Scriptores syri*, series secunda, tomus CI : Dionysius Bar Ṣalībī *in Apocalypsim, Actus et Epistulas catholicas*, interpretatus est J. Sedlacek. — Parisiis, Carolus Poussielgue, 1909, in-8°.

Courant (Maurice). *Bibliothèque Nationale. Département des Manuscrits. Catalogue des livres chinois, japonais, coréens, etc.*, fasc. 6 et 7. — Paris, Ernest Leroux, 1910, in-8°. [M. I. P.]

Documenta historica quibus res nationum septentrionalium illustrantur, edidit Academia Scientiarum Fennica. — Helsinki, 1910, 2 vol. in-8°. [Dir.]

École pratique des Hautes Études, Section des sciences historiques et philologiques. *Annuaire 1910-1911*. — Paris, Imprimerie nationale, 1911, in-8°. [M. I. P.]

E. J. W. Gibb Memorial, volume XIV, 1 : *Taríkh-i Guzída*, by Hamdu'lláh Mustawfi-i-Qazwíní. Volume I (Text), with introduction by E. G. Browne. — Leyden, E. J. Brill; London, Luzac and Co., 1910, in-8°. [Dir.]

Encyclopédie de l'Islam. Dictionnaire... publié avec le concours des principaux orientalistes, par M. Th. Houtsma et R. Basset, 7ᵉ livraison. — Leyde, E. J. Brill; Paris, Alphonse Picard et fils, 1910, in-4°. [Dir.]

Faïtlovitch (Dʳ Jacques). *Quer durch Abessinien. Meine zweite Reise zu den Falaschas*. — Berlin, M. Popelauer, 1910, pet. in-8°. [Éd.]

Ferarès (S.). *La médaille dite de Fourvières et sa légende hébraïque* (Extrait). — Lyon, H. Lardonchet, 1910, in-8°. [A.]

Fischer (Dʳ A.). *Die marokkanische Berggesetz und die Mannesmann'sche Konzessionsurkunde. Nachweis ihrer Unanfechtbarkeit*. — Berlin, Reuther und Reichard, 1910, in-8°. [Éd.]

Foucher (A.). *La Madone bouddhique*. — Fondation Eugène Piot (Extrait). — Paris, Ernest Leroux, 1910, gr. in-4° [A.]

Gazetteers. — *Bengal Gazetteers*. Volume XXI : *Feudatory Stades of Orissa*, by L. E. B. Cobden-Ramsay. — Vol. XXII : *Santal Parganas*, by L. S. S. O'Malley. — Calcutta, Bengal Secretariat Book Depot, 1910, in-8°.

Central Provinces District Gazetteer. Raipur District. Vol. A, Descriptive, edited by A. E. Nelson. — Bombay, British India Press, 1909, in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

District Gazetteers of Eastern Bengal and Assam Bogra, by J. N. GUPTA. — Allahabad, at the Pioneer Press, 1910, in-8°.

District Gazetteer of the United Provinces. Vol. XVII : *Shahjahanpur*, by H. R. NEVILL. — Vol. XXIV : *Jhansi*, by D, L. DRAKE-BROCKMAN. — Vol. XXXI : *Gorakhpur*, by H. R. NEVILL. — Allahabad, 1909, in-8°.

The Gazetteer of Bombay City and Island. Vol. I-III. — Bombay, at the Times Press, 1910, in-8°.

Punjab States Gazetteer. Vol. XXII A : *Chamba State, with maps.* — Vol. XXIX A : *Attock District, with maps.* — Lahore, printed at the Civil and Military Gazette Press, 1910, in-8°.

GEZELIUS (Birger). *Japan i västerländsk framställning till omkring år 1700, ett geografiskt-kartografiskt försök.* Akademisk Afhandling. Linköpink, A.-B. — Östgöta Correspondantens Boktryckerei, 1910, in-8°. [Université d'Upsal.]

GOLDZIHER (Ignaz). *Vorlesungen über den Islam.* — Heidelberg, Carl Winter, 1910, in-8° [Éd.]

Government of Bombay, General Department. Archæology. Progress Report of the Archæological Survey of India, Western Circle, for the year ending 31st March 1910. — S. l. (Bombay), 1910, in-fol. [Dir.]

JOHANSSON (Karl Ferdinand). *Inbjudning till filosofie Doktorspromotion... Bitogad Skrift : Solfågeln i Indien, en religionshistorisk-mytologisk studie.* — Uppsala, Akademiska Boktryckeriet, 1910, in-8°. [Université d'Upsal.]

Kalila und Dimna, Syrisch und Deutsch von Friedrich SCHULTHESS. — Berlin, Georg Reimer, 1911, 2 vol. in-8°. [Éd.]

Katalog der Ausstellung von Handschriften aus den islamischen Kulturkreis im Fürstensaal der K. Hof- und Staatsbibliothek. — München, 1910, in-8°. [Dir.]

KOLMODIN (J.). *Meine Studienreise in Abessinien 1908-1910.* Vorläufiger Bericht (Extrait). — Uppsala, Almqvist-Wiksells, 1910, gr. in-8°.

KLOBUKOWSKI (A.). Gouvernement général de l'Indochine. Session ordinaire du Conseil supérieur, 1910. *Discours prononcé le 29 octobre 1910.* — Hanoï-Haïphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910, in-8°. [Gouvernement général de l'Indochine.]

LEITE DE VASCONCELLOS (J.). *O doutor Storck e a litteratura portuguesa.* Estudo historico-bibliografico. — Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 1910, in-8°. [Académie de Lisbonne.]

Lindblom (Johannes). *Senjudiskt fromhetslif enlight, Salomos Psaltare.* Akademisk Afhandling. — Uppsala, Almqvist-Wiksells, 1909, in-8°. [Université d'Upsal.]

Mattsson (Emanuel). *Études phonologiques sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth.* Thèse pour le doctorat. — Upsal, K. V. Appelberg, 1910, in-8°. [Université d'Upsal.]

Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire. T. XVIII : Henri Gauthier, *Le Livre des rois d'Égypte*, II, 1. — T. XXVIII : Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie* [1907-1908], t. I. — Le Caire, 1910, gr. in-4°. [M. I. P.]

Nestorius. *Le Livre d'Héraclide de Damas*, traduit en français par F. Nau, avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Brière. — Paris, Letouzey et Ané, 1910, in-8°. [Trad.]

Neuvième Congrès international de Géographie. *Compte rendu des travaux...* par Arthur de Claparède. T. III. — Genève. Société générale d'Imprimerie, 1911, in-8°. [Dir.]

Ollone (Commandant d'). *Recherches archéologiques et linguistiques dans la Chine occidentale* (Extrait). — Paris, Alphonse Picard et fils, 1910, in-8°. [A.]

Parker (H.). *Village Folk-Tales of Ceylon.* Vol. I. — London, Luzac and Co., 1910, in-8°. [Éd.]

Phra Ariyamuni. *Phra Katha Dharmabot.* — Bangkok, R. S. 129, in-8°. [Vajirañāna National Library.]

Printz (Wilhelm). *Bhāṣā-Wörter in Nīlakaṇṭha's Bhāratabhāvadīpa und in anderen Sanskrit-Kommentaren.* — S. l. (Berlin), 1910, in-8°. [A.]

* *Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië voor Oudheidkundig Onderzoek op Java en Madoera,* 1908. — Batavia, Albrecht en Co., 1910, in-8°.

Record of Fort St-George, Diary and Consultation Book, Military Department. — Sundry Book of 1677-78. — Country Correspondence, Public Department, 1751. — Madras, Government Press, 1910, in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Sacred Books of the Buddhists, III. *Dialogues of the Buddha,* translated from the Pali of the Dîgha Nikâya, by T. W. and C. A. F. Rhys Davids, Part II. — London, Henry Frowde, 1910, in-8°. [A.]

Salemann (C.). *Zur Kritik des Codex Cumanicus.* — Saint-Pétersbourg,

Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1910, in-8°. [Éd.]

Scholander (Hans). *Det israelitiska Offrets upplösning.* — Lund, Håkan Ohlssons, 1909, in-8°. [Université d'Upsal.]

Selections from the Records of the Madras Government. Dutch Records, Nos. 11-12. — Madras, Government Press, 1910, in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Sepher ha-Zohar... traduit pour la première fois sur le texte chaldaïque et accompagné de notes par Jean de Pauly. OEuvre posthume publiée par les soins de Émile Lafuma-Giraud. Vol. V. — Paris, Ernest Leroux, 1909, in-8°. [Don de M. Émile Lafuma-Giraud.]

Slouschz (N.). *Elégie de Moïse Rimos, martyr juif à Palerme au XVIe siècle* (Extrait). — Palermo, Virzi, 1910; gr. in-8°. [A.]

Snouck-Hurgronje (C.). *Michaël Jan de Goeje.* Traduction française par Madeleine Chauvin. — Leide, E. J. Brill, 1911, in-8°. [Éd.]

Thureau-Dangin (Fr.). Musée du Louvre. — Département des antiquités orientales. *Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne.* — Paris, Paul Geuthner, 1910, in-8°. [A.]

Vassel (Eusèbe). *Les deux inscriptions puniques de Tanesmat* (Extrait). — Tunis, Société anonyme de l'Imprimerie rapide, 1910, in-8°. [A.]

— *Quelques traits de mœurs des indigènes tunisiens.* — S. l. n. d., in-8°. [A.]

II. Périodiques.

**Academia Real das Sciencias.* Actas das Sessões da primeira Classe. Vol. I (1899-1904). — Lisboa, 1908, in-8°.

— Boletim da segunda Classe. Vol. III, 1-4. — Lisboa, 1910, in-8°.

**Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances*, août-septembre-octobre 1910. — Paris, Alphonse Picard et fils, 1910, in-8°.

Acta Pontificii Instituti Biblici, Nuntia de rebus Instituti. Vol. I, nos 1-4. — Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1910, gr. in-8°. [Dir.]

**L'Afrique française*, octobre-décembre 1910, janvier 1911. — Paris, 1910-1911, in-4°.

**American Journal of Archæology*, XIV, 4. — Norwood, Mass., 1910, in-8°.

**The American Journal of Philology*, N° 124. — Baltimore, The John Hopkins Press, 1910, in-8°.

* *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXVII, 2. — Chicago, The University of Illinois Press, 1911, in-8°.

* *Analecta Bollandiana*, XXIX, 4. — Bruxelles, Société des Bollandistes, 1910, in-8°.

* *Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ*, Ser. B, tom. III. — Helsinki, 1910, in-8°.

* *Anthropos*, V, 5-6, VI, 1. — St-Gabriel-Mödling bei Wien, 1910, in-4°.

* *Archiv für Religionswissenschaft*, XXX, 4. — Leipzig, B. G. Teubner, 1910, in-8°.

* *L'Asie française*, octobre-décembre 1910, janvier 1911. — Paris, 1910-1911, in-4°.

* *Atti della R. Accademia dei Lincei. Notizie degli scavi di antichità*, 1910, 5-8. — Roma, 1910, in-4°.

* *Baessler Archiv*. Band I, Heft 2, und Beiheft 1. — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1910, gr. in-4°.

* *Bessarione*, fasc. 113-114. — Roma, Libreria E. Coletti, 1910, in-8°.

* *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, LXV, 1-2. — s'Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1910, in-8°.

* *Boletin de la Real Academia de la Historia*, LVII, 1-6. — Madrid, Fortanet, 1910, in-8°.

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, Num. 119-121. — Firenze, R. Bemporad e figlio, 1910-1911, in-8°. [Bibliothèque Nationale Centrale de Florence.]

* *Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*, 1910, nos 14-18; 1911, n° 1. — Saint-Pétersbourg, 1910, in-4°.

Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, année 1910, 2e livraison. — Paris, Ernest Leroux, 1910, in-8°. [M. I. P.]

Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise, II, 4. — Paris, Paul Dupont, 1910, in-8°. [Dir.]

* *Bulletin de l'Institut Égyptien*, 5e série, IV, 1. — Alexandrie, Société de publications égyptiennes, 1910, in-8°.

* *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, VII, 2. — Le Caire, 1910, in-4°.

* *Bulletin de littérature ecclésiastique*, novembre-décembre 1910, janvier 1911. — Paris, Lethielleux, 1910-1911, in-8°.

* *Bulletin of the Archæological Institute of America*, I, 2 et 4, II, 1. — Norwood, Massachusetts, 1910, in-8°.

* *Byzantinische Zeitschrift*, XIX, 3-4. — Leipzig, 1910, in-8°.

Epigraphia Indica, IX, 8; X, 2 et 4. — Bombay, British India Press, 1910, in-4°. [Gouvernement de l'Inde.]

**The Geographical Journal*, November-December 1910, January-February 1911. — London, 1910-1911, in-8°.

**La Géographie*, 15 novembre-15 décembre 1910, 15 janvier 1911. — Paris, Masson et Cie, 1910-1911, gr. in-8°.

**Le Globe*, t. XLIX, Mémoires. — Genève, R. Burkhardt, 1910, in-8°.

L'Hexagramme, nos 44-45. — Paris, 1910, in-8°. [Dir.]

**Historia e Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, 2a classe, XII, Parte II, n° 1. — Lisboa, 1910, in-4°.

**The Imperial and Asiatic Quarterly Review*, January 1911. — Woking, 1911, in-8°.

**The Indian Antiquary*, December 1910, January 1911. — Bombay, British India Press, 1910, in-4°.

**Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, V, 9. — Calcutta, Baptist Mission Press, 1910, in-8°.

Journal asiatique, septembre-octobre 1910. — Paris, 1910, in-8°.

Journal des Savants, octobre-décembre 1910, janvier 1911. — Paris, Hachette et Cie, 1910-1911, in-4° [M. I. P.]

**Journal of the American Oriental Society*, XXXI, 1. — New Haven, 1910, in-8°.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay, VIII, 7. — Bombay, British India Press, 1909, in-8°.

**Journal of the Gipsy Lore Society*, new series, IV, 2. — Liverpool, T. and A. Constable, 1910, in-8°.

**The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, January 1911. — London, 1911, in-8° [Dir.]

The Light of Truth of the Siddhānta Dīpikā and Agamic Review, XI, 1-4. — Madras, «Meykandan» Press, 1910, in-4°. [Dir.]

**Luzac's Oriental List and Book Review*, XXI, 5-12. — London, 1910, in-8°.

**Al-Machriq*, novembre-décembre 1910, janvier 1911. — Beyrouth, 1910-1911, in-8°.

Mechroutiette «Constitutionnel Ottoman», nos 11-14. — Paris, 1910, in-8°. [Dir.]

Mélanges japonais, n° 28. — Tokyo, Librairie Sansaisha, 1910, in-8°.

**Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, XII, 2. — Tokyo, Hobunsha, 1910, in-8°.

**Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.* Jahrgang XIII. — Berlin, Georg Reimer, 1910, 3 vol. in-8°.

**Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestinavereins*, 1910, 5. — Leipzig, K. Bædeker, 1910, in-8°.

**Al-Moktabas*, V, 6-9. — Damas, 1910, in-8°.

**Le Monde oriental*, III, 3; IV, 3. — Uppsala, Akadem. Bokhandeln, 1909-1910, in-8°.

Le Muséon, nouvelle série, XI, 2. — Louvain, J.-B. Istas, 1910, in-8°. [Dir.]

La Nouvelle Europe, 24 décembre 1910. — Paris, Librairie nationale, 1910, in-4. [Dir.]

Nouvelles Archives des missions scientifiques et littéraires, XVIII, 4-5. — Paris, Imprimerie nationale, 1910, in-8°. [M. I. P.]

Orientalische Bibliographie, XXII, 3. — Berlin, Reuther und Reichard, 1910, in-8°.

**Palestine Exploration Fund.* Quarterly Statement, January 1911. — London 1911, pet. in-8°.

**Polybiblion*, novembre-décembre 1910, janvier 1911. — Paris, 1910-1911, in-8°.

Les Questions modernes, n° 1. — Paris, 1910, in-8°. [Dir.]

**Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie quinta, XIX, 5-10. — Roma, 1910, in-8°.

**Revue africaine*, n°s 278-279. — Alger, Adolphe Jourdan, 1910, in-8°.

**Revue archéologique*, mars-décembre 1910. — Paris, 1910, in-8°.

**Revue biblique internationale*, janvier 1911. — Paris, Victor Lecoffre, 1911, in-8°.

**Revue critique*, 44e année, n°s 43-52; 45e année, n°s 1-5. — Paris. Ernest Leroux, 1910-1911, in-8°.

**Revue d'ethnographie et de sociologie*, n°s 8-10. — Paris, Ernest Leroux, 1910, gr. in-8°.

Revue d'histoire et de littérature religieuses, novembre-décembre 1910, janvier 1911. — Paris, Émile Nourry, 1910, in-8°. [Dir.]

**Revue de l'Orient chrétien*, 1910, 3-4. — Paris, A. Picard et fils, 1910, in-8°.

**Revue des études juives*, n° 121. — Paris, Durlacher, 1911, in-8°.

**Revue du monde musulman*, décembre 1910. — Paris, 1910, in-8°.

**Revue indochinoise*, année 1904 et octobre-décembre 1910. — Hanoï, 1910, in-4°.

Revue sémitique, octobre 1910. — Paris, Ernest Leroux, 1910, in-8°.

**Rivista degli studi orientali*, III, 3. — Roma, presso la Regia Università, 1910, in-8°.

**Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.* Philosophische-historische Klasse, 164, 2-3; 165, 1-2; 164, 4-1; 166, 4. — Wien, Alfred Hölder, 1910, in-8°.

**Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1910, XL-LIV. — Berlin, 1910, in-4°.

**Sphinx*, XIV, 4-5. — Uppsala, Akademiska Bokhandeln, 1910, in-8°.

**Tijdschift voor Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, LII, 3-6. — Batavia, Albrecht en Co., 1910, in-8°.

**Transactions and Proceedings of the Japan Society of London*, IX, 1. — London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1910, in-8°.

**Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, LVIII, 3. — Batavia, Albrecht en Co., 1910, in-4°.

**Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XXIV, 2-3. — Wien, Alfred Hölder, 1910, in-8°.

**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXIV, 4. — Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911, in-8°.

**Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins*, 1910, 1. — Mitteilungen und Nachrichten, 1910, 1. — Leipzig, K. Bædeker, 1910, in-8°.

Zeitschrift für hebræische Bibliographie, XIV, 5. — Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1910, in-8°.

Az-Zouhour, I, 8-12. — Le Caire, 1910-1911, in-8°. [Dir.]

DÉCRET.

Le Président de la République française,

Sur le rapport du Ministre de l'Intérieur ;

Vu l'ordonnance royale du 15 avril 1829 portant reconnaissance de la Société Asiatique comme établissement d'utilité publique ;

Les délibérations de l'Assemblée générale du 17 juin 1909 et du 16 juin 1910 ;

Les Statuts de l'Association ; l'avis du Préfet de la Seine ; l'avis du Ministre de l'Instruction publique en date du 22 janvier 1909, ensemble les autres pièces de l'affaire ;

Le Conseil d'Etat entendu ;

Décrète :

Art. 1. — L'Association dite *Société Asiatique* sera dorénavant régie par les Statuts annexés au présent décret.

Art. 2. — Le Ministre de l'Intérieur est chargé de l'exécution du présent décret.

Fait à Paris, le 20 décembre 1910.
Signé : A. FALLIÈRES.

Par le Président de la République :

Le Président du Conseil,
Ministre de l'Intérieur et des Cultes,

Signé : Aristide BRIAND.

Pour ampliation :

Le Chef du Bureau du Secrétariat,

Signé : L. TABARANT.

STATUTS.

I. — But et Composition de l'Association.

Art. 1. — L'Association dite *Société Asiatique*, fondée en 1822, a pour but de concourir au développement des études orientales.

Sa durée est illimitée.

Elle a son siège social à Paris.

Art. 2. — Les moyens d'action de l'Association sont :

Les communications ou discussions orales dont ses réunions offrent l'occasion à ses membres ;

Les ouvrages dont elle entreprend l'impression, et notamment la publication du Recueil intitulé *Journal Asiatique*, qui est servi gratuitement à ses membres ;

Les subventions qu'elle se réserve d'accorder à toutes publications qu'elle juge utiles à son objet ;

La bibliothèque, que, dans des conditions déterminées par le Conseil, elle met à la disposition de ses membres.

Art. 3. — La Société se compose :

De membres titulaires en nombre illimité ;

De membres honoraires dont le nombre ne doit pas dépasser trente.

Pour être membre titulaire, il faut être présenté par deux membres de la Société et agréé par le Conseil.

La cotisation annuelle est de 30 francs. Elle peut être rachetée en versant une somme de 400 francs, payable soit en une fois soit en quatre annuités.

Le titre de membre honoraire peut être décerné par le Conseil à des savants étrangers éminents. Les membres honoraires ne peuvent faire partie de l'Assemblée générale ni du Conseil ; ils ne sont tenus de payer aucune cotisation.

Sont en outre, contre versement d'une cotisation annuelle de 30 francs, admises au service des publications de la Société, dans les mêmes conditions que les membres titulaires, les personnes morales, telles que Sociétés, Bibliothèques, etc. Toutefois, leur cotisation ne peut être rachetée.

Art. 4. — La qualité de membre de la Société se perd :

1° Par la démission ;

2° Par la radiation prononcée, pour non-payement de la cotisation ou pour motifs graves, par le Conseil, — le membre intéressé ayant été préalablement appelé à fournir ses explications, — sauf recours à l'Assemblée générale.

II. — Administration et Fonctionnement.

Art. 5. — La Société est administrée par un Conseil élu par l'Assemblée générale et choisi parmi les membres titulaires.

Il est composé comme suit :

Un président ;

Deux vice-présidents ;

Un secrétaire ;

Un rédacteur du *Journal Asiatique*,

qui constituent le Bureau de la Société ;

Un secrétaire adjoint ;

Un bibliothécaire ;

Un trésorier ;

Trois commissaires des fonds ;

Vingt-quatre membres ordinaires.

En cas de vacance, le Conseil pourvoit au remplacement de ses membres, sauf ratification par la plus prochaine Assemblée générale.

Le renouvellement du Conseil a lieu par tiers pour les vingt-quatre membres ordinaires, lesquels sont renouvelables par séries qui ont été une fois pour toutes fixées par le sort ; il a lieu tous les ans pour les autres membres.

Les membres sortants sont rééligibles.

Il pourra être nommé à vie un ou plusieurs présidents honoraires.

L'Assemblée générale désigne chaque année, parmi les membres du Conseil, deux censeurs chargés d'examiner et de vérifier les comptes de l'exercice écoulé sur lesquels ils présentent un rapport à l'Assemblée générale qui en suit la clôture.

Art. 6. — Le Conseil se réunit en séance ordinaire une fois par mois, sauf dans le mois où a lieu l'Assemblée générale et dans la période des vacances. Il se réunit extraordinairement chaque fois qu'il est convoqué par le Président ou sur la demande de la moitié de ses membres.

La présence du tiers des membres du Conseil est nécessaire pour la validité des délibérations.

Tous les membres de la Société sont admis aux séances ordinaires du Conseil et peuvent y faire des communications. La fixation de l'ordre du jour appartient au Président sauf recours devant le Conseil.

Il est tenu procès-verbal des séances. Les procès-verbaux sont signés par le président et le secrétaire.

Art. 7. — Le Conseil est chargé de l'administration de la Société, et notamment :

Il veille au recouvrement et à l'emploi des fonds ; il dirige les travaux littéraires qui rentrent dans l'objet de la Société, ordonne l'impression

des ouvrages qu'il reconnaît utiles; accorde des encouragements et subsides, et prononce, lorsqu'il le croit convenable, des acquisitions de livres, de documents ou manuscrits.

Il désigne cinq de ses membres qui, avec le Bureau, constituent la Commission dite du Journal chargée d'assister le Rédacteur dans la publication du *Journal Asiatique*. Le mandat de ces cinq membres est annuel; il peut être indéfiniment renouvelé.

Art. 8. — L'Assemblée générale des membres titulaires de la Société se réunit au moins une fois par an et chaque fois qu'elle est convoquée par le Conseil ou sur la demande du tiers au moins de ses membres.

Son ordre du jour est réglé par le Président.

Son bureau est celui de la Société qu'elle élit annuellement.

Elle entend les rapports sur la gestion du Conseil d'Administration, sur la situation financière et morale de la Société.

Elle approuve les comptes de l'exercice clos, vote le budget de l'exercice suivant, délibère sur les questions mises à l'ordre du jour et procède aux élections statutaires.

Les rapports et les comptes sont insérés au *Journal Asiatique* qui est distribué à tous les membres.

Il est tenu procès-verbal des Assemblées générales, tant ordinaires qu'extraordinaires. Les procès-verbaux sont signés par le Président et le Secrétaire.

Art. 9. — Les dépenses sont ordonnancées par le Président ou un membre de la Commission des fonds délégué par lui.

L'association est représentée en justice et dans tous les actes de la vie civile par le Président.

Le représentant de la Société doit jouir du plein exercice de ses droits civils.

Art. 10. — Les délibérations du Conseil relatives aux acquisitions, échanges et aliénations des immeubles nécessaires au but poursuivi par l'association, constitutions d'hypothèques sur lesdits immeubles, baux excédant neuf années, aliénations de biens dépendant du fonds de réserve et emprunts, doivent être soumises à l'approbation de l'Assemblée générale.

Art. 11. — Les délibérations du Conseil d'Administration relatives à l'acceptation des dons et legs ne sont valables qu'après l'approbation administrative donnée dans les conditions prévues par l'article 910 du Code Civil et les articles 5 et 7 de la loi du 4 février 1901.

Les délibérations de l'Assemblée générale relatives aux aliénations des biens dépendant du fonds de réserve ne sont valables qu'après l'approbation du Gouvernement.

Art. 12. — Les trois commissaires élus constituent avec le trésorier la commission dite des fonds, chargée de veiller spécialement à la gestion financière de la Société. Cette commission nomme son président.

La commission des fonds reçoit les comptes du Trésorier, les contrôle, donne son avis sur toutes les questions importantes d'ordre financier.

C'est elle qui soumet au Conseil les comptes de l'exercice expiré dont l'approbation par l'Assemblée générale, statuant après rapport des censeurs, sert de décharge au Trésorier, et qui prépare le projet du budget de l'année suivante.

Elle donne son avis sur tout emploi extraordinaire des fonds de la Société que déciderait le Conseil en cours d'exercice.

Elle propose les valeurs dont il devrait être fait acquisition.

Les ordres d'achat et de vente des valeurs sont signés du Président de la Société et du Président de la commission des fonds.

III. — Fonds de réserve. — Les ressources annuelles.

Art. 13. — Le fonds de réserve comprend :

1° La dotation existante ;

2° Le 1/10 du revenu net des biens de la Société ;

3° Les sommes versées pour le rachat des cotisations ;

4° Le capital provenant des libéralités, à moins que l'emploi immédiat n'en ait été imposé.

Art. 14. — Le fonds de réserve est placé en rentes nominatives sur l'État, ou en obligations nominatives dont l'intérêt est garanti par l'État.

Il peut être également employé à l'acquisition des immeubles nécessaires au but poursuivi par l'Association.

Art. 15. — Les ressources annuelles de l'Association se composent :

1° Des cotisations et souscriptions de ses membres ;

2° Du produit de la vente des publications et abonnements au Journal ;

3° Des subventions qui pourront lui être accordées ;

4° Du produit des libéralités dont l'emploi immédiat a été imposé ; des ressources créées à titre exceptionnel, et, s'il y a lieu, avec l'agrément des autorités compétentes ;

5° Du revenu des biens et valeurs.

IV. — Modification des statuts et Dissolution.

Art. 16. — Les Statuts ne peuvent être modifiés que sur la proposition du Conseil, en vertu d'une délibération prise à la majorité des 2/3 des membres présents, ou sur la demande du 1/4 des membres titulaires, soumise au Bureau au moins un mois avant la séance.

L'Assemblée doit se composer du quart au moins des membres en exercice. Si cette proportion n'est pas atteinte, l'Assemblée est convoquée de nouveau, mais à quinze jours au moins d'intervalle ; et cette fois, elle peut valablement délibérer, quel que soit le nombre des membres présents.

Dans tous les cas les Statuts ne peuvent être modifiés qu'à la majorité des membres présents.

Art. 17. — L'Assemblée générale appelée à se prononcer sur la dissolution de la Société, et convoquée spécialement à cet effet, doit comprendre au moins la moitié plus un des membres en exercice.

Si cette proportion n'est pas atteinte, l'Assemblée est convoquée de nouveau, mais à 15 jours au moins d'intervalle, et cette fois elle peut valablement délibérer, quel que soit le nombre des membres présents.

Dans tous les cas la dissolution ne peut être votée qu'à la majorité des 2/3 des membres

Art. 18. — En cas de dissolution volontaire, statutaire, prononcée en justice ou par décret, l'Assemblée générale désigne un ou plusieurs commissaires chargés de la liquidation des biens de l'Association. Elle attribue l'actif net à un ou plusieurs établissements analogues, publics ou reconnus d'utilité publique. Ses délibérations sont adressées sans délai au Ministre de l'Intérieur et au Ministre de l'Instruction publique.

Art. 19. — Les délibérations de l'Assemblée générale prévues aux art. 16, 17 et 18, ne sont valables qu'après l'approbation du Gouvernement.

V. — Surveillance et Règlement intérieur.

Art. 20. — Le Président devra faire connaître dans les trois mois à la Préfecture tous les changements survenus dans l'Administration.

Les registres et pièces de comptabilité de l'Association seront présentés sans déplacement, sur toute réquisition du préfet, à lui-même ou à son délégué.

Le rapport annuel et les comptes sont adressés chaque année au Préfet de la Seine, au Ministre de l'Intérieur et au Ministre de l'Instruction publique.

Art. 21. — Le Ministre de l'Instruction Publique aura le droit de faire visiter par ses délégués les établissements fondés par l'Association et de se faire rendre compte de leur fonctionnement.

Art. 22. — Les règlements intérieurs qui seraient établis par le Conseil d'Administration, après approbation de l'Assemblée générale, seraient adressés au Ministre de l'Intérieur et au Ministre de l'Instruction publique.

Vu, pour être annexé au décret du 20 décembre 1910 :
Le Ministre de l'Intérieur.

Pour le Ministre et par délégation :

Le Directeur de l'administration départementale et communale,

Signé : MARINGER.

Pour ampliation :

Le Chef du Bureau du Secrétariat,

Signé : L. TABARANT.

Le gérant :

L. Finot.

JOURNAL ASIATIQUE

MARS-AVRIL 1911.

L'ÂGE DE MAHOMET

ET

LA CHRONOLOGIE DE LA SÎRA,

PAR

H. LAMMENS.

Dans ses efforts pour déterminer l'âge de Mahomet, la tradition musulmane a abouti au résultat suivant : le Prophète aurait vécu de 60 à 65 ans. Entre le minimum de 60 et le maximum de 65 années, se placent les diverses solutions adoptées par les rédactions de la *Sîra*. Après avoir appelé les calculs astronomiques à son secours, le savant égyptien Maḥmoûd-effendi place l'année de l'hégire en 571 de notre ère et accorde à Mahomet «61 années solaires ou 63 années lunaires vagues»[1]. «Peine inutile!» Ainsi ont prononcé des juges compétents[2]. Si, avec le prince Caetani[3], nous admettons pour la chronologie prophétique une erreur possible de trois années, nous nous voyons ramenés par la tradition islamite.

[1] Cf. *Mémoire sur le calendrier arabe avant l'islamisme et sur la naissance et l'âge du Prophète Mahomet*, dans *Académie royale de Belgique, Mémoires des savants étrangers*, t. XXX, p. 1-45.

[2] Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorans*, I, 68, n. 2.

[3] *Annali dell' Islam*, I, 267.

IMPRIMERIE NATIONALE.

par l'astronomie et par l'orientalisme aux chiffres extrêmes de 60 et de 65 ans[1], comme à des barrières qu'il serait téméraire de franchir.

Dans sa très substantielle étude, *Het Mekkaansche Feest* (p. 66), le professeur Snouck Hurgronje constate les préjugés ayant faussé la chronologie de la Sîra. Selon lui «la question mérite d'être soumise à un examen détaillé». Comporte-t-elle une solution définitive? Nous ne le pensons pas plus que lui. Mais il nous paraît avantageux de montrer l'inconsistance de l'opinion traditionnelle. Il faut chercher mieux et dans une autre direction qu'on n'a fait jusqu'ici.

Mahomet lui-même a ignoré son âge et ne semble pas s'en être préoccupé[2]. Il serait facile de le prouver, le calcul par années lui demeura pratiquement étranger, comme il le fut aux Arabes préislamites et aux Compagnons du Prophète, tous indifférents à la chronologie[3]. Ce souci, la tradition a pensé devoir le leur prêter et ce, quand les discussions chronologiques commencèrent à prendre de l'importance dans le jeune empire[4]. A ce moment on s'est mis en peine de dater les principaux faits de la *Sîra*, en y portant les mêmes préoccupations, ayant si étrangement défiguré la légende prophétique. Comme on s'était partout empressé d'y mettre des noms propres, on a voulu aboutir ici à des chiffres variés et précis. Cette arithmétique ne vaut ni plus ni moins que l'ensemble de la vie de Mahomet.

(1) من قال ستّين قصد اعشار السنين ومن قال ثلاث وستّون (*sic*) قصد جميع السنين. Ibn Gauzî, Ms. Bibliothèque khédiviale, *Ṣafwat aṣ-Ṣafwa*, I, 80.

(2) Cf. Nöldeke-Schwally, *loc. sup. cit.*, *W.Z.K.M.*, XIII, 282.

(3) Dans les récits historiques des Bédouins contemporains, les dates font partout défaut. Cf. Al. Musil, *Arabia Petraea*, III, 27. Pour le 1er siècle de l'islam, comparer la remarque de Wellhausen : «Tageszeiten werden öfters angegeben, Kalenderdaten nicht» (*Religiös-oppositionsparteien*, 59, n. 2).

(4) Cf. notre article : *Qoran et tradition, comment fut composée la vie de Mahomet*, extrait de *Recherches de science religieuse*, 1910, janvier-février.

Même en admettant en matière chronologique l'existence de témoignages directs, il faut tenir compte de la mentalité très différente de deux générations : celle ayant fourni les témoignages, et l'autre les ayant recueillis et interprétés. La première n'avait jamais songé à l'importance d'une chronologie. Mais ne voulant pas être en reste, elle a donné au petit bonheur des réponses quelconques aux interrogations des *tâbi'îs*.

Ceux-ci et leurs successeurs ont pris sur eux d'élaborer dans un véritable système chronologique les vagues détails, la *rudis indigestaque moles* livrée par leurs Anciens.

I

Comme point de départ, la Tradition s'est généralement prononcée pour l'*année de l'Éléphant*[1]; elle représenterait celle de la naissance de Mahomet. A quel fait précis correspond cette étrange appellation? Ne dériverait-elle pas en dernière analyse du Qoran (105, 1)? Vu la dépendance de la *Sîra* à l'égard du texte sacré, on a toujours le droit de soupçonner une pareille relation. Si cette connexion devait être positivement exclue, alors la date de l'Eléphant pourrait répondre à une réalité concrète. Certains vers anciens et d'une suffisante authenticité engageraient à l'admettre[2]. Mais en toute hypothèse, il devient impossible[3] de raccorder cette date avec notre ère.

Pour ajouter encore à la confusion, la tradition elle-même se montre hésitante, quand elle s'avise de préciser la relation exacte entre cette date de l'Eléphant et la naissance de Maho-

[1] On parle aussi du *jour du Fîl*. Ibn Sa'd, *Ṭabaq.*, I¹, 62-63. D'après Ibrahîm ibn al-Mondir, le maître (*śaih*) du célèbre Boḥârî, «personne ne met en doute la date de l'Éléphant». Faiyoûmî, *Al-Aḥbâr al-marḍiya* (ms. 'Âsir eff., Constantinople); Ṭab., *Annales*, I, 966-967.

[2] Cf. Gâḥiẓ, *Ḥaiawân*, VII, 59-60, citations poétiques.

[3] Comp. les synchronismes donnés par Mas'oûdî, *Tanbîh* (éd. de Goeje), 228-229, 230. D'autre part le Qoran présente le fait avec tous les charmes de la fable comme s'il s'agissait d'un trait appartenant à l'histoire ancienne.

met. Un Abrégé anonyme de la *Sîra*[1] résume ainsi les diverses opinions : «Le Prophète serait né cette année-là même, 50 jours ou 2 mois après le départ de l'Éléphant, ou encore 10, 15 ou même 20 ans plus tard.» Faiyoûmî[2] mentionne également une opinion, admettant dix années d'intervalle entre les deux événements[3]. Cela nous donne une marge considérable.

Pour achever d'exciter notre défiance, nous nous heurtons à l'abus des nombres *parallèles* et *symétriques* dans les rédactions de la Sîra[4]. Impossible de jongler plus naïvement avec les chiffres[5]. Contentons-nous de quelques exemples. Nous les choisirons de préférence parmi les personnages en rapports intimes avec le Prophète.

Ainsi Ḫadîǵa lui aurait donné quatre fils et autant de filles[6]. A la mort de Mahomet, les 18 ans de ʿÂiśa se décomposaient ainsi : 9 avant et 9 après son mariage[7]. D'après certains biographes, les 20 ans de la carrière prophétique se partagent en deux sections égales : 10 ans à la Mecque, 10 ans à Médine. D'autres, tout en admettant pour cette période 23 ans, y distinguent 10 ans à la Mecque, 10 à Médine. Pendant ces 20 ans il demeura sous l'influence de Gabriel[8]; les trois

(1) Ms. anon. n° 5051, Paris, Bibl. nat., p. 17ᵇ.

(2) *Op.* et *loc. cit.;* Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, I¹, 62, met «25 nuits» entre Mahomet et l'Éléphant, «65 jours» plus ou moins après cet événement; Masʿoûdî, *Tanbîh*, 228-229.

(3) Dans l'histoire préislamique de la Mecque on s'efforce de tout rattacher à la date de l'Éléphant. Maqdisî, *Ansâb al-Qoraśiyn* (ms. ʿÂśir eff.), parle également de «dix ans d'intervalle», entre les deux faits.

(4) Cf. Caetani, *Annali*, III, 87, n. 2.

(5) Ḥakîm ibn Ḥizâm affranchit 100 esclaves avant et après l'islam; en pèlerinage il amène 100 victimes, consacre 100 chameaux à la guerre sainte, etc.

(6) Ṭab., *Annales*, I, 1767; Qoḍâʿî, *ʿOyoûn al-Maʿârif* (ms. ʿOmoûmiya, Constantinople).

(7) Boḫârî, *Ṣaḥîḥ*, III, 210, 5.

(8) Ṭab., *Annales*, I, 1245-1246, 1248-1249; Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, I¹, 126-127. Le vers de Ṣirma — voir plus bas — a aussi servi à accréditer cette opinion.

années précédentes Asrafîl aurait joué ce rôle[1]. Cette opinion étrange, et déclarée telle par beaucoup d'exégètes[2], permet de constater l'attraction exercée par les nombres parallèles. Les deux contemporains qoraiśites de Mahomet, Ḥakîm ibn Ḥizâm, Ḥowaiṭib ibn ʿAbdalʿozzâ[3], l'anṣârien poète, Ḥassân ibn Ṯâbit auraient vécu, tous les trois, 60 ans avant et autant après l'islam[4]. La même particularité est rapportée de ʿAdî ibn Ḥâtim, de ʿAbd Ḫair ibn Yazîd, de Salmâ ibn Naufal. Nous pourrions nous amuser à compléter la série, si le jeu en valait la peine[5].

Tout en acceptant de confiance ces 120 ans, certains auteurs musulmans ont avoué l'impossibilité d'arriver à trouver le compte pour Ḥassân[6]. Que n'ont-ils poussé plus loin leurs

(1) Même parallélisme dans les noms. Aboû Bakr s'appelait ʿAtîq, il eut deux frères : Moʿtaq et ʿOtaiq; Ṭab., *Annales*, I, 2133-2134. Les fils d'Aboû Lahab, qui auraient renvoyé les filles de Mahomet, s'appelaient ʿOtba et Moʿattib.

(2) Cf. *loc. cit.*

(3) Ibn 'Abdalbarr, *Istîʿâb* (ms. Bibl. kh.), t. I; Maqdisî, *Ansâb al-Qoraśiyn* (ms. ʿÂśir eff., Constantinople); Moslim, *Ṣaḥîḥ*, I, 447; *Osd*, II, 40-41, 75; Ibn Ǵauzî, *Montaẓam*, II, 77[b] (ms. ʿÂśir eff.); Ṭab., III, 2419, 2324, 2325. L'an 2 H., Ḥowaiṭib — alors octogénaire d'après le calcul traditionnel — accompagne les caravanes; Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, II[1], 25, 1.

(4) Autre poète, le célèbre poète ʿOmar ibn A. Rabîʿa : 40 ans débauché, 40 ans ascète; *Aǧ.*, I, 36, bas; cf. Nöldeke, *W.Z.K.M.*, XIII, 182-283.

(5) Nawawî, *Tahḏib*, 416; Ṭab., III, 2319, 2325, 2351, 2361; Ibn Ǵauzî, *Montaẓam* (ms. ʿÂśir eff.) *sub anno* 68. Le Juif Afak, assassiné par Mahomet, aurait aussi compté 120 ans; Sibṭ ibn Ǵauzî, *Mir'at* (ms. Kuprulu), II, 213. D'après le *Montaẓam*, *sub anno* 50 (ms. ʿOmoûmiya), Ḥassân ibn Ṯâbit aurait vécu 104 ans, durée exacte de la vie de son père, aïeul, trisaïeul. On ignore s'il est mort l'an 40 ou 54 H., mais on maintient généralement l'âge de 120 ans! *Istîʿâb*, t. I, notice de Ḥassân.

(6) *Osd*, II, 41-42; Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, V, 335 d. l. Comp. les calculs de *Aǧ.*, IV, 3. Ḥassân, mort en 40 ou 50 54 H., aurait connu Nâbiǵâ Dobiânî, n'a pu vivre 60 ans dans l'islam, comme après beaucoup d'autres l'assure Maqdisî, *Ansâb al-Anṣâr* (ms. ʿOmoûmiya). Au moment de l'hégire, il se trouvait dans la force de l'âge. Hâśim et ʿAbdalmoṭṭalib auraient également atteint 120 ans; Balâdorî, *Ansâb* (ms. Paris), 37, 45.

investigations! Ḏahabî l'a fait, à propos de Salmân al-Fârisî, un spécimen encore plus merveilleux de longévité ou de *Moʿammaroûn,* comme on est convenu d'appeler ces Mathusalems arabes. Ils auraient sans nul doute abouti au même résultat. Après avoir constaté l'unanimité de la tradition pour accorder à Salmân un minimum de 150 ans, Ḏahabî n'hésite pas à faire cet aveu : « Quand j'ai voulu établir le contrôle, je n'ai pu dépasser le chiffre de 80 ans[1]. » Nous savons d'ailleurs à quelles fins on a voulu vieillir Ḥakîm ibn Ḥizâm et le poète Ḥassân. Au premier il fallait faire raconter la scène où ʿAbdalmoṭṭalib se vit sur le point d'immoler ʿAbdallah, le père de Mahomet[2]. Ḥassân était destiné à attester l'apparition de l'*étoile d'Aḥmad,* le pendant de l'étoile des mages[3]. Tous devaient pouvoir ajouter : « وانا اعقل, j'avais atteint l'âge de raison ». Un autre — nous aurons à nous en occuper — Qabâṯ ibn Aśiam avait contemplé de ses yeux la fiente verdâtre, laissée à la Mecque par l'éléphant abyssin[4]. Malheureusement Ḥakîm prétextera plus tard sa jeunesse pour n'avoir pas plus tôt embrassé l'islam : « J'avais devant moi, dira-t-il, l'exemple des vieux Qoraiśites, tous attachés à leurs erreurs[5]. » Si, comme on le prétend, il était né l'an 12/13 avant l'Éléphant, il devait à la *vocation* (مبعث) de Mahomet compter plus de 50 ans. On voit la valeur des calculs de la Tradition et combien peu elle s'inquiète de s'accorder avec elle-même.

Dans la chronologie prophétique on découvre partout des

(1) ثم رجعتُ عن ذلك فظهر انه ما جاوَزَ الثمانين; Ibn ʿAqîla, *ʿAnwân as-saʿâda* (ms. ʿÂsir eff.).

(2) Ibn Ǵauzî, *Montaẓam*, II (ms. ʿAśir eff.), 74^b, 76^a.

(3) *Aḡ.*, IV, *loc. cit.;* Ibn Ǵauzî, *Montaẓam*, loc. cit.

(4) Ṭab., *Annales*, I, 967; *Osd.*, IV, 189-190.

(5) Ibn Ǵauzî, *Montaẓam* (ms. ʿOmoûmiya, Constantinople), *sub anno* 54. Pour les 60 années passées dans l'islam on les compte مِن ظهوره [الاسلام] ظهورًا فاشيًا; Nawawi, *Tahḏib*, 215-216. Ḥakîm ibn Ḥizâm n'embrassa l'islam qu'à la reddition de la Mecque.

procédés analogues et l'influence des chiffres symétriques. Pour la vie de Mahomet, le nombre de 60, une fois accepté comme un minimum[1], s'est vu détailler comme suit : 40 ans avant la vocation + 10 ans à la Mecque + 10 ans à Médine[2]. Si certains auteurs se prononcent pour 13 ans à la Mecque, ils font intervenir Asrafîl et Gabriel pour rétablir la symétrie entre les 10 ans de la Mecque et ceux de Médine[3] ou bien ils assignent — contre l'opinion commune — 13 ans à la période médinoise[4].

Partout ils veillent soigneusement à conserver la symétrie[5]. Cela nous vaut pour Badr 70 morts et 70 prisonniers[6]. Aux 70 Qoraiśites tués à Badr correspondront les 70 Musulmans tombés à Oḥod[7], la revanche mecquoise de Badr. Par 70 également les Anṣârs comptent leurs morts, comme à Bîr Maʿoûna, dans les batailles islamiques[8]. Les sièges des petits établissements juifs de l'oasis de Médine durent 15 jours; ceux autrement importants de Ḫaibar et de Ṭâif exigent environ le double, soit un mois! Ainsi le veut le parallélisme[9].

Mahomet — c'est la supposition la plus commune — aurait

[1] Pour ce nombre chez les Sémites, cf. Vigouroux, *Dict. de la Bible*, s. v. *nombre*.

[2] Boḫârî, *Ṣaḥiḥ*, IV, 13; Moslim, *Ṣaḥiḥ*, II, 219.

[3] Cf. Ṭab., I, 1248-1249. Voir plus haut.

[4] Balâḏorî, *Ansâb* (ms. Paris), 68-69; Tirmiḏî, *Śamâ'il*, ms. Bibl. khéd.: Ibn 'Abdalbarr, *Istîʿâb*, 8ᵃ, ms. Bibl. khéd.

[5] Dans la *Sîra*, les principaux événements surviennent un Lundi de Rabîʿ Iᵉʳ, naissance, mort, vocation, départ de la Mecque, arrivée à Médine, etc.; Ṭab., *Annales*, I, 1255; Ḥanbal, *Mosnad*, V, 299; Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, I¹, 62; Qotaiba, *Maʿârif*, 55; Masʿoûdî, *Tanbîh*, 229, 231.

[6] A Oḥod sept Qoraiśites et sept Anṣârs ont tenu ferme: c'est l'égalité absolue dans l'éloge; Wâqidî (Kremer), 287.

[7] Yaʿqoûbî, II, 46; à Ḥonain on compte 70 morts; Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, II¹, 111, d. l., 112, 1.

[8] Cf. Wâqidî (Wellh.) 153; Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, II¹, 30.

[9] Pour la période préislamite, 40 ans est la durée des longues guerres, distinctes des razzias banales, comme la lutte de Bakr-Taġlib, celle de Ġaṭafân.

compté environ 50 ans, au moment de l'hégire. Quand elle veut préciser ce chiffre, la Tradition se prend à hésiter entre 53 et 55, d'accord avec ses incertitudes sur l'âge exact du Prophète, au moment de sa mort : 63 ou 65 ans[1]. Comme l'observe M. Grimme[2], le dernier chiffre est le plus faiblement garanti, s'il est permis de parler de garantie en cette matière[3].

Mais ce chiffre 63 excite de légitimes défiances. Dans les annales de l'islam primitif il réapparaît avec la régularité d'un cliché. Un jour en chaire, le calife Mo'âwia aurait dit : «Je viens d'atteindre ma 63e année, l'âge où sont morts Mahomet et ses deux premiers successeurs[4].» Il aurait pu y joindre les noms de son rival 'Alî[5] et d'autres grands Compagnons, leurs contemporains, comptant à leur mort «quelque 60 ou 70 ans[6]». Or dans le style de la *Sîra,* la première approximation se voit fréquemment précisée et traduite par 63 ans[7]. Tout cela trahit la convention et l'horreur des recherches

(1) Choix de ḥadîṯ dans Tirmidî, *Samâ'il*, ms. B. khéd.

(2) *Mohammed*, I, 47, n. 2.

(3) Comparer Al-Biroûnî, *Chronologie* (éd. Sachau), 30, 7-15.

(4) Ḥanbal, *Mosnad*, IV, 96; Ṭab., *Annales*, I, 2129.

(5) Ibn Sa'd, *Ṭabaq.*, VI, 6; Moslim, *Ṣaḥîḥ*, II, 219. Pourtant au moment de l'hégire on dit Mahomet de même âge qu'Aboû Bakr, في مثل سنه; I. Hiśâm, *Sîra*, 334, 7. Nous y reviendrons.

(6) Ibn Sa'd, *Ṭabaq*, VI, 7 : trois exemples, cités en une page. D'après Nöldeke-Schwally, *op. cit.*, 122, n. 7, 'Alî n'aurait compté que 58 ans. En réalité nous ignorons l'année de sa naissance. Les grands Ṣaḥâbîs, mêlés à l'histoire de Koûfa, comptent «quelque 60 ou 70 ans» ou bien «70 ans» tout court, pour varier. Ainsi Sa'd ibn Abi Waqqâṣ, Ibn Mas'oûd, Moġîrâ ibn Śo'ba, etc. Quand on se hasarde à énoncer un chiffre, ce sont ceux-là. Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaq.*, V, 7, l. 3, 21; 8, l. 9; 9, 5; 12, 13, etc. A 'Omar outre 63 on donne aussi 61 et même «quelque 63 ans». Ibn Sa'd, *Ṭabaq*, III[1], 265-266; à Aboû Bakr «60, 63 ou 65 ans», Ibn 'Asâkir, VIII (ms. Damas), notice d'Aboû Bakr. Le célèbre maulâ Ṣohaib, l'ami de 'Âïsa, Ṣafwân ibn al-Mo'aṭṭil sont morts à «quelque 60» ou «quelque 70 ans». Voir leurs notices dans *Istî'âb*, ms. B. khéd.

(7) Ṭab., III, 2310, 3, 19; 2313, 4, 21; 2322, 8; 2323, 3.

exactes. La donnée des 63 ans doit donc être acceptée sous bénéfice d'inventaire.

Celle de 65 ans n'est peut-être pas mieux fondée. C'est l'âge de Hadîga et autres épouses du Prophète[1], en somme une nouvelle transcription en chiffres de la formule traditionnelle « 60 ou 70 ans », une façon de couvrir l'ignorance où l'on se trouvait sur la chronologie de l'âge héroïque. Ainsi a-t-on fait pour Bilâl, l'affranchi et ami d'Aboû Bakr[2]. Quand on veut aller au fond de certains calculs, enregistrés par la *Sîra,* on y retrouve fréquemment la combinaison 60/63/65[3]. D'après un texte étrange, cité par Ibn Sa'd, « un siècle comprendrait 120 ans. Le Prophète reçut sa mission dans le siècle, dont la dernière année vit mourir Yazîd fils de Mo'âwia[4] ». Ce calife étant mort entre 63 et 65 de l'hégire, notre auteur a dû penser à ces nombres; de même, pour vérifier sa théorie sur la durée d'un siècle, il paraît s'être borné à doubler le chiffre 60. A ses yeux la principale signification de ces nombres, c'était de représenter autant d'évaluations de l'âge du Prophète.

Les seuls qui se hasardent à prononcer un chiffre exact

(1) Ṭab., III, 2296, 2451; Ibn Sa'd, *Ṭabaq.*, VIII, 11, 86; Mas'oûdî, *Tanbîh*, 233.

(2) Ibn Sa'd, *Ṭabaq.*, III[1], 170; d'autres le disent le ترب d'Aboû Bakr, c'est-à-dire de même âge que lui. Bilâl est un de ces Ṣaḥâbis appartenant, comme 'Omar, au cycle d'Aboû Bakr.

(3) Pour varier on assigne 66 ans à 'Âisa, 60 à Ḥafṣa. Ṣafiya devait avoir de 60 à 65 ans. Pour le cercle intime de Mahomet on s'écarte rarement de ces chiffres: cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaq.*, VIII, 54, 60, 92. On a fait une exception pour Maimoûna, celle-ci ayant survécu trop longtemps. A l'époque de leur mariage avec Mahomet, les « mères des croyants » comptent « quelque 30 ans » ou « 35 ans »; ainsi Omm Ḥabîba, Omm Salama, Zainab bint Ǧaḥš, etc.; Ibn Sa'd, *Ṭabaq.*, VIII, 70, 10; 81, 9. Quand ils se marient, le Prophète et son père 'Abdallah auraient eu tous deux 25 ans. Pour les chiffres 60 et 70 dans la Tradition cf. Baihaqî, *Adâb* (ms. B. khéd.), 1", et Goldziher, *Literaturgeschichte der Sî'a*, p. 9. Pour les 65 ans de 'Âisa, cf. Balâdorî, *Ansâb*, 285, 271.

(4) J'adopte la correction de l'éditeur Mittwoch, Ibn Sa'd, *Ṭabaq.*, I[1], 127.

pour la vie de Mahomet, non seulement sont des autorités suspectes, mais ils l'ont seulement connu à la fin de sa carrière : c'est le cas de ʿÂiśa et d'Ibn ʿAbbâs[1]. Les témoins de sa première prédication ont généralement évité de s'expliquer catégoriquement; ou bien ils s'en sont tirés en jouant sur la double signification de *kabîr* : « Qui de toi ou du Prophète, demanda-t-on à son gendre ʿOṯmân, était le plus âgé ? » Il répondit : « Le Prophète était plus grand, mais j'étais plus ancien de naissance[2]. » Cette réplique a dû paraître fort spirituelle, puisqu'on en a abusé. Au même ʿOṯmân la Tradition la fait adresser par un Ṣaḥâbî[3], nommé Qabâṯ ibn Aśiam des Banoû ʿAmrou ibn Laiṯ et plus tard, toujours par Qabâṯ, au calife ʿAbdalmalik[4]. D'où obligation pour nous ou de rajeunir Mahomet ou de vieillir Qabâṯ au delà des limites de la vie humaine. Même en plaçant cette conversation la première année du califat de ʿAbdalmalik, Qabâṯ aurait dû compter 110 ans. Mais du poète Nâbiġa Ǵaʿdî n'a-t-on pas fait le contemporain du grand Nâbiġa et de Aḫṭal[5] !

Dans toute la *Sîra* une seule donnée paraît acceptable : les dix années écoulées entre l'hégire et la mort de Mahomet.

(1) Cf. *Qoran et Tradition*, p. 9. Ibn ʿAbbâs serait né 3 ans avant l'hégire et en aurait compté 13 à la mort de Mahomet; Ibn ʿAbdalbarr, *Istîʿâb* (ms. B. khéd.), I, 8ᵃ. On a fait l'impossible pour avancer la naissance de ce père de la Tradition écrite.

(2) النبي اكبرُ منّي و انا اقدمُ منه فِي الميلاد. Cf. جامع الفوائد (ms. Berlin), 22ᵃ. Réponse, prêtée, avec des variantes, à plusieurs Ṣaḥâbîs. Le ḥadîṯ vit de certains clichés. Des Tâbiʿîs ont affecté de les reprendre à leur compte : انا اكبرُ سنّا هو اكبرُ عقلاً; Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, VI, 65, 12; 130, 20. On a fait naître ʿOṯmân l'an 6 de l'Éléphant; Maqdisî, *Anṣâb al-Qoraśiyn* (ms. ʿAśir eff.). Serait-ce une nouvelle preuve que Mahomet est né après cette date ?

(3) De plusieurs années l'aîné du Prophète, puisqu'il avait vu la fiente de l'Éléphant. Voir plus haut. Cf. Ṭab., *Annales*, I, 967, 1, etc.

(4) *Osd*, IV, 189-190; Ṭab., *Annales*, I, 967, 17; *ʿIqd*², I, 273.

(5) Ṭab., III, 2397; cf. notre *Chantre des Omiades*, 175.

Encore, d'après une opinion mentionnée par Maqrîzì [1], faudrait-il réduire ces années à huit, ou compter 13 ans, conformément à une autre opinion, signalée plus haut [2].

Le Prophète serait mort à Médine, le 13 de Rabî' Ier, an 11 de l'hégire = 8 juin 632 [3]. Cela fixerait son arrivée en cette ville vers 622 de notre ère : 622, 632, deux dates méritant d'inspirer une confiance, d'ailleurs relative. Quant à la période antérieure, celle de la Mecque, elle demeure enveloppée des plus épaisses ténèbres. Pour les dissiper on a fréquemment eu recours au vers d'un certain Ṣirma au sujet de Mahomet [4] :

« Il séjourna parmi Qoraiś, prêchant pendant *quelque dix ans*, essayant de trouver un croyant, un compagnon. »

On pourrait écrire l'histoire exégétique de cette déconcertante expression : بضع عشرة سنة. Ce serait sans doute lui faire trop d'honneur. Les exemples, cités plus haut [5], permettent de deviner l'élasticité du vocable بضع. Cela veut dire, en style de la *Sîra* : plus d'un et moins de dix [6]. Ṣirma y a-t-il voulu renfermer un autre sens? Supposition bien invraisemblable, lorsqu'il est question de chiffres chez un poète arabe. A cette époque et dans le même milieu ne voit-on pas Ḥassân ibn Tâbit mettre un nom propre pour un autre, s'adaptant moins bien au mètre prosodique [7]? Mais dans la pénurie de renseignements sérieux, la curiosité des biographes

[1] *Imtâ'*, I (ms. Kuprulu, Constantinople). Voici comment d'après cette opinion on règle la chronologie de la *Sîra* : le مبعث à 45 ans + 10 ans à la Mecque, enfin 8 ans à Médine.

[2] Balâḏorî, *Ansâb* (ms. Paris), 68-69.

[3] Cf. Wüstenfeld, *Vergleichungs-Tabellen*.

[4] I. Hiśâm, *Sîra*, 350; Ṭab., *Annales*, I, 1247; Azraqî (éd. Wüstenfeld), 377.

[5] D'autres suivront plus bas.

[6] Cf. notre *Qoran et Tradition*, p. 9-10.

[7] Wâqidî (Wellh.), 231; Ibn Sa'd, *Ṭabaq.*, II¹, 59, 2-5.

s'est emparée du vers de Ṣirma [1] pour l'adapter chacun à son système chronologique [2].

Une tradition, attribuée à Ibn ʿAbbâs [3], parle de « 15 ans et plus, comme de la durée de la révélation, reçue à la Mecque ». Une autre [4] réduit cette période à 8 ans [5]. Avec raison, sans doute, la *Sîra* distingue entre les débuts de cette révélation et ceux de la prédication publique. La poésie de Ṣirma néglige cette distinction.

Pour toute la période mecquoise, impossible de ne pas relever l'inconsistance des chiffres. Seule la durée de la carrière médinoise paraissait suffisamment connue : 10 à 11 ans, ou « quelque 10 ans », comme on l'a peut-être évaluée [6]. D'après le système du parallélisme arithmétique [7] on l'a, sans hésiter, appliquée à la période antérieure. Le poète anṣârien — s'il a jamais existé — n'a probablement pas connu d'autre rensei-

(1) Comme nos sources en conviennent en ajoutant après l'autorité principale : واستشهد بهذا البيت .

(2) Ibn al-Aṯîr, *Kâmil*, II, 44, se prononce pour 13, Ibn ʿAbbâs pour 15 ans, Ṭab., *Annales*, I, 1248. On a suivi le même procédé pour les autres faits de la *Sîra* (sur le sens et l'emploi de بضع, cf. Ṭab., *Tafsîr*, XII, 124). Comparer Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, II[1], 71, 19 « quelque dix jours », mais on ajoute ويقال عشرين à Ḥodaibiya « quelque 1,000 », quand le minimum des participants était de 1,400; Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, II, 71-73, 75, 1. Mahomet a choisi cette expression élastique dans la seule prophétie risquée par lui, *Qoran*, 30, 1-3. Le siège de Ḥaibar avait duré « quelque dix jours », Qotaiba, *Maʿârif*, 53, c'est-à-dire un mois, comme on dit généralement. A Qobâ Mahomet séjourne « quelque dix jours », comprenez plus de 15 jours, et certains ḥadîṯ en conviennent, mais la Tradition cherche à cacher cet arrêt; *Ṣafwat as-Ṣafwa* (ms. B. khéd.), I, 49[b]. Comparer Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, II[1] 91, 1; 114, 23, nouveaux exemples de cette formule, surtout Masʿoûdî, *Tanbîh*, 237.

(3) Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, I[1], 151, 18, etc.; Ṭab., *Annales*, I, 1248.

(4) Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, I[1], 152, 23-25.

(5) Donc presque de moitié.

(6) Comme avait fait Ṣirma pour la période mecquoise.

(7) Encore un exemple : ʿAlî avait quatre frères, tous séparés par dix ans d'intervalle ولم يتّفق هذا في اخوة, ajoute le جامع المسانيد d'Ibn Kaṯîr, vol. III, ms. B. khéd.

gnement[1]. Les moḥaddiṯ s'en sont autorisés[2]. Selon leur façon plus ou moins large d'interpréter[3] les «quelque 10 ans», ils ont obtenu, au moyen de l'addition des 10 ou 11 années de Médine, les chiffres de 20, de 23, ou de 25 ans. Cela conduisait jusqu'à la vocation de Mahomet. Restait à trouver 40 ans. Dans leur détresse, les traditionnalistes se sont aidés d'une expression du *Qoran* (10, 17), adressée par Mahomet aux Qoraišites dans une sourate mecquoise[4]. «Auparavant j'ai séjourné parmi vous l'espace d'un *ʿomor*, عُمُرًا[5].» Dans l'intérêt de leur calcul ils ont décidé : *a.* la particule *auparavant* comprend l'espace compris entre la naissance et la vocation de Mahomet; *b.* le terme *ʿomor* correspond exactement à 40 ans. Ils arrivaient de la sorte à parfaire le total de 60-65 ans, selon l'interprétation particulière donnée au vers de Ṣirma[6]. Comment ne pas sentir la faiblesse de toute cette argumentation? Si le verset qoranique offre un sens, ce doit être le suivant : «J'ai longtemps séjourné parmi vous.»

Ce terme de عُمُر, avec ou sans l'article, revient fréquemment dans le *Qoran*, toujours avec la signification de vie, d'existence ou de génération humaines[7], c'est-à-dire une période indéterminée, comme la comprenaient les Arabes d'alors, et ceux

(1) Voir les calculs ingénieux de GRIMME, *op. cit.*, I, 47, n. 2.

(2) «Ils ont compté, dit IBN ǦAUZÎ (*Ṣafwat aṣ-Ṣafwa*, I, 40^{a-b}), 10, 13 ou 15 ans.» Lui-même se décide pour 13 ans : 3 ans de prédication privée et 10 ans de ministère public.

(3) Cf. *Qoran et Tradition*, *loc. cit.* IBN ʿABDALBARR, *Istîʿâb* (ms. B. Khéd.), 8^{a}, donne 48 ans à Mahomet vers l'époque du مبعث. D'après cette opinion, il aurait dû mourir septuagénaire.

(4) Entièrement mecquoise; cf. NÖLDEKE-SCHWALLY, *op. cit.*, 158.

(5) Cf. ṬAB., *Tafsîr*, XI, 60-61.

(6) Ou Ṣorma, on trouve les deux vocalisations dans les manuscrits. Cf. *Lisân al-ʿArab*, XV, s. v. صرم, 227-231. Pour le chiffre 40 chez les Sémites, cf. NÖLDEKE-SCHWALLY, *op. cit.*, p. 68. La conversion de ʿOmar porta à 40 le chiffre des musulmans; *Ḫaṣâʾiṣ al-ʿAšara* (ms. Berlin), 8^{b}.

(7) *Qoran*, 16, 72; 21, 45; 22, 5; 26, 17; 27, 45; 28, 45; 35, 12.

d'aujourd'hui, médiocrement partisans du calcul par années. Celles-ci les intéressaient moins que les saisons, ces divisions naturelles de l'année civile ou astronomique. De cette dernière ils avaient pratiquement perdu le souvenir, et pour eux le terme سنة était devenu synonyme de disette et d'épreuve[1].

Le *Qoran* mentionne fréquemment les années. Il les dit déterminées par la marche du soleil et de la lune[2]. Mais en dehors de cette indication, il préfère laisser à cette mesure du temps une valeur indéterminée. A la Bible il aime à emprunter l'expression de 1,000 ans[3], plus rarement 100 ans[4], pour désigner une période indéfinie. A la même source il a emprunté les 40 années passées par les Israélites au désert[5]. Ailleurs, il place au bout du même laps de temps le plein développement moral de l'homme, quand en son âme s'éveillent le sentiment de sa responsabilité et les besoins religieux[6]. La Tradition a pu penser à ce verset, lorsque, pour préciser l'époque d'un pareil phénomène chez le Prophète, elle a assigné cette valeur numérique au vocable *ʿomor*. Toutes les hypothèses sont permises dans ce chef-d'œuvre de subtilité qu'est le ḥadîṯ[7]. Ajoutez les 7 années d'abondance et de disette en

(1) *Aḡ.*, XIX, 5, bas; Boḥtorî, *Ḥamāsa*, n° 422. Voir les dictionnaires; comp. le ḥadîṯ : «Envoie à Moḍar des années [de disette], comme les années de Joseph», les sept années maigres; Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, II[1], 37, 23; cf les *Ṣaḥîḥ*, l'expression مُسْنِتُون, éprouvés : المسنتون من السنة وهو الجدب; Ibn Ǵauzî, *Ṣafwat aṣ-Ṣafwa*, I, 47[b], 49[a]. Cf. سنة جدبة; *Aḡ.*, XI, 83; Dârimî, *Mosnad* (éd. lithogr.), p. 262. On trouve عام سنةٍ et simplement عام; Labîd, *Moʿallaqa*, vers 88; Ṭab., *Annales*, III, 2395, 10. Dans le *Qoran*, il est malaisé de déterminer la synonymie de عام et de سنة, cf. 2, 261; 9, 127; 12, 49, etc.

(2) *Qoran*, 10, 5; 17, 13.

(3) *Qoran*, 2, 90; 22, 46; 29, 13; 32, 4; 70, 4.

(4) *Qoran*, 2, 261.

(5) *Qoran*, 5, 24.

(6) *Qoran*, 46, 14. Comp. Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, VI, 70, 24, mettant à 40 ans «la perfection de la jeunesse» تكامل شبابي.

(7) Cf. *Qoran et Tradition*, p. 10. Pour l'emploi des mois et des années dans le *Qoran*, cf. Opitz, *Die Medizin im Koran*, p. 15-17.

Égypte (12, 47), celles passée spar les sept Dormants dans leur caverne, où il lui arrive d'hésiter entre les chiffres de 103 et 112 ans[1]. Noé demeura « 1,000 ans moins 50 ans » à évangéliser ses contemporains (29, 13).

En dehors de ces cas, Mahomet, comme il a toujours évité dans ses révélations de prononcer des noms propres, se refuse à fournir des chiffres; les expressions vagues « d'années, quelques années » suffisent à cet esprit peu précis. C'est la durée, assignée par lui, au séjour de Joseph en prison, à celui de Moïse au pays de Madian et en Égypte[2]. Le nombre des mois, déclare-t-il, est de douze[3], — cette remarque a pour but d'exclure le *nâsi* ou mois intercalaire (*Qoran,* 9, 37) mais il n'ajoute nulle part que ce total constitue une année[4].

Pourquoi l'aurait-il fait? Les Arabes ont sans doute observé les mesures du temps qu'on appelle les jours, les mois et les années. A leurs yeux, ces dernières ont surtout conservé une valeur théorique. Elles leur rappellent des périodes[5] de malheur ou le retour de l'époque du pèlerinage annuel. De là, dans leurs anciens poètes, le fréquent emploi de *ḥiǵǵa,* au lieu d'année, un vocable évité par ces derniers.

En revanche ils insistent sur l'opposition du jour et de la nuit, ils aiment à marquer leur constante alternative, la succession régulière et ininterrompue des saisons. Seules, elles ont une signification pratique pour ces esprits réalistes, dans l'existence de ce peuple de pasteurs et de caravaniers, perpétuels nomades devant Allah : « ils calculent d'après le cours des astres un temps abstrait, stagnant, dont le mouvement ne dé-

(1) *Qoran*, 18, 10, 24.

(2) *Qoran*, 20, 42; 26, 17; 30, 3.

(3) *Qoran*, 9, 36; *ḥiǵǵa* = année; *ibid.*, 28, 27.

(4) Il insinue cette conclusion, *Qoran*, 9, 37. Ibn Sa'd, *Ṭabaq.*, II[1], 133, 20, la lui fait énoncer. Cf. Snouck, *Het Mekkaansche Feest*, 66.

(5) Comp. كان عاما اصابت الناس فيه السنة; Aboû 'Obaid, *Garib al-ḥadiṯ* (ms. Kuprulu), 227[b].

place rien sur cette terre immobile » (V[te] de Vogüé). Pour ces hommes en contact permanent avec l'immuable désert, le calendrier perd de sa valeur; s'ils s'intéressent aux météores célestes, c'est en vue de leurs déplacements, de leur propre subsistance et de celle de leurs troupeaux. Ces préoccupations leur rendent indifférente l'évaluation exacte du temps; ce dernier ne représentant pas à leurs yeux de la monnaie, ils ne s'inquiètent pas de partir ou d'arriver avec plusieurs jours de retard. Un seul retard leur paraissait sensible : celui du *rabî*ᶜ, d'où dépendait leur existence[1].

Pour s'en convaincre il suffit d'ouvrir le *Qoran*. De nombreux passages attestent une observation fervente, mais naïve de la nature. En énumérant les signes (آية) de la puissance divine, il revient avec complaisance sur la succession du jour et de la nuit, sur le soleil et la lune, obligés par Allah de fournir leur course et de marquer ainsi la distinction du temps[2], ou comme il s'exprime, d'apprendre aux hommes « le nombre des années et le calcul[3] » chronologique. Le Prophète ne peut assez s'extasier devant cet ordre providentiel, « effaçant le signe de la nuit pour le remplacer par le signe éclatant du jour, pendant lequel les fidèles doivent[4] s'assurer (les effets de) la munificence de leur Seigneur » (17, 13). Comme tous les esprits d'une médiocre fécondité littéraire[5], il tourne et retourne ce thème, il montre Dieu « repliant le jour sur la nuit, et la nuit sur le jour » (39, 7), forçant le soleil et la

(1) Cf. notre mémoire sur la *Bādia et la Ḥîra*, dans *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, IV, 91-112.

(2) *Qoran*, 6, 13, 96-97; 36, 37-40; 41, 37; 55, 6-8.

(3) *Qoran*, 10, 6; 17, 13.

(4) C'est-à-dire travailler pour assurer leur existence. Cf. saint Jean, IX, 4; D. NIELSEN, *Die altarabische Mondreligion*, 83 et suiv.

(5) Quand il pense avoir trouvé une tournure heureuse, il la ressert à satiété. D'après HIRSCHFELD, *New Researches into the Exegesis of the Qoran*, 60, 72, cette insistance sur les آيات « signes, *miracles* physiques », voudrait prouver l'inutilité des autres miracles pour établir sa mission.

lune à faire leur service[1]. Il jure par ces météores, comme il jurerait par le Créateur[2]. Il est loin de montrer le même intérêt aux mois, aux années, divisions artificielles, unités chronologiques, ayant produit sur son intelligence une impression trop superficielle pour y avoir marqué.

Les anciens poètes[3] arabes ont éprouvé exactement les mêmes sentiments, exprimé la même admiration devant le double phénomène nocturne et diurne, toujours ancien, toujours nouveau الجديدان[4]. Sur leur passé, les bardes du désert aiment à jeter un regard mélancolique. Ce passé, ils ne se le figurent jamais comme une théorie d'années. Cette abstraction ne disant rien à leur imagination positive, ils nous parlent de la succession des jours et des nuits; elle a emporté leur jeunesse, dévoré leur vigueur[5]. Ils s'en consolent d'ailleurs. Jadis le jour et la nuit n'ont-ils pas triomphé du sage Loqmân? Doû'l Iṣbaᶜ, un des plus anciens de ces poètes, le déclare sans ambage : l'homme succombe sous l'assaut combiné du jour et de la nuit[6]. Toute notre existence mortelle ici-bas se réduit à deux jours, moins encore, à un jour et une nuit! Ces deux ennemis, sans jamais vieillir, voient tout vieillir, tout périr autour d'eux[7]. Ils ont terrassé les peuples de ᶜAd et de Ṯamoûd, Ḥimiar, les Tobbaᶜ et Oḏaina, le puissant seigneur de Palmyre; contre leurs attaques, le héros demeure désarmé, les plus puissantes forteresses ne peuvent tenir. Ne possèdent-ils pas la clef de toutes les serrures[8]?

(1) *Qoran*, 39, 7; 45, 3-5; 57, 6 et *passim*.

(2) *Qoran*, 74, 36-38; 84, 16-18; 89, 1-6 et *passim*.

(3) Sur certains, postérieurs à l'islam, on peut admettre l'influence du *Qoran*. A partir des Marwânides, cette influence gagne de plus en plus et diminue d'autant leur valeur sous le rapport historique et social.

(4) Boḥtorî, *Ḥamâsa* (éd. Cheikho), nos 412, 424, 427, 429.

(5) Boḥtorî, *ibid.*, nos 413, 415, 416, 418.

(6) Boḥtorî, *ibid.*, nos 417, 420.

(7) Boḥtorî, *ibid.*, nos 422, 423, 424, 430.

(8) Boḥtorî, *Ḥamâsa*, nos 425, 428.

Il semble donc difficile de le nier : le calcul par années ne fut pas familier aux anciens Arabes; de la division du temps, ils ont surtout retenu la plus petite. Pour eux la mesure chronologique usuelle demeure le jour[1]. En dehors de ce dernier point de repère, la durée apparaît comme le désert, une étendue sans bornes, sans interruption, que le regard de leur intelligence ne se préoccupe pas de sonder. Pourquoi leurs poètes n'ont-ils toujours gardé la même réserve? La valeur des années leur échappe totalement. Voilà pourquoi ils affirment *ore rotundo* avoir vécu des centaines d'années[2] : 300, 400 ans ont passé sur leur tête et ils attendent toujours[3], plus vieux qu'Alexandre le Grand, fatigués de se teindre la barbe[4] ! Par bonheur ils avouent en même temps y voir double[5]. Quand il s'agit de la notion du temps, c'est quintuple qu'il aurait fallu dire!

Rien ne nous autorise donc à tabler sur le verset qoranique (10, 17) : *ʿomor* peut signifier 20, 25, comme 35 ou 40 années, ou plus simplement une période d'une longueur indéterminée. Mais à l'époque où la rédaction de la *Sîra* commença à se fixer, on sentit le besoin de solutions nettes. Le contact avec les « possesseurs de l'écriture » avait révélé partout l'existence d'une chronologie ferme. On ne voulut pas rester en

(1) *Ḥamâsa*, nᵒˢ 414, 424, mentionne pourtant les mois et les années حول, عام, mais sous leur dénomination la plus vague; le nᵒ 422 contient سنة mais avec l'addition جماد, donc dans le sens de *disette*. C'est moins une mesure chronologique qu'une succession de saisons malheureuses, en réalité une année, où le *rabîʿ* a fait défaut! Comp. Ṭab., III, 2395, 10, عام سنة, année de disette.

(2) *Ḥamâsa*, nᵒˢ 460, 461, 465, 468.

(3) *Ibid.*, nᵒ 1068.

(4) *Ibid.*, nᵒ 981.

(5) *Ibid.*, nᵒˢ 1062-1064. Manẓoûr ibn Zabbân, appelé Manẓoûr, parce que quatre ans on aurait attendu sa naissance, *Ag.*, XI, 54, 10 d. l. De là les théories des Arabes sur les longues gestations : ils calculaient mal les années! Cf. Qotaiba, *Maʿârif*, 198; Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, VI, 210; Gâḥiẓ, *Ḥaiawân*, VII, 40.

arrière. Ce besoin valut à اهل, un des synonymes de ʿ*omor,* la signification de 60 ans. Après avoir composé l'hémistiche افنيتهم اهلين ثلاثة[1], le poète Nâbiġa al-Ǧaʿdî a bénéficié de 180 ans. A un autre de ses confrères on a accordé 120 ans pour avoir «usé trois turbans[2]». Toute cette exégèse lexicographique possède la même valeur : عمر, اهل, عمامة, on revient toujours aux chiffres parallèles de 40 ou 60 ans. Cette insistance sur les années contraste avec le procédé des anciennes *Sîra,* où l'on semble les ignorer[3], pour calculer de préférence par mois. Pendant la période médinoise, au lieu de dater les événements par la 2e, 3e, 4e année de l'hégire, elles parlent du 25e, 27e, 33e, 47e, 59e mois depuis le *mahǵar* de Mahomet[4].

Ainsi une fois de plus nous surprenons la Tradition usant de son procédé habituel : pour se former une opinion elle interroge, non les souvenirs des contemporains, mais la poésie et le *Qoran.* Vouloir confirmer par ces deux sources l'indication conventionnelle des 60/65 ans, c'est renverser la marche du *processus.* C'est imiter les rédacteurs de la *Sîra.* Dans leur ignorance, ceux-ci se sont empressés de compulser le *Livre d'Allah* et les recueils poétiques[5], sauf à se donner à l'aide de

(1) Goldziher, كتاب المعمرين, ٧٢, 11, avec les annotations de l'auteur; *Ag.*, IV, 130.

(2) Siǧistânî, كتاب المعمرين, ٩٢, 8, avec la remarque : كانت العمامة تُلبس اربعين سنة. Le turban était l'indice des grands *saiyd,* pour cela souvent qualifiés de معمّم. Cf. Ibn Saʿd, *Tabaq.*, II¹, 64, 2; 122, 11 : le Prophète confère la عمامة aux chefs des grandes expéditions; cf. notre *Califat de Yazîd,* I, 219, etc.

(3) Pour l'importance des mois chez les Arabes, cf. D. Nielsen, *Die altarabische Mondreligion*, p. 50.

(4) Cf. Ibn Saʿd, *Tabaq.*, II¹, 21, 24, 25, 43, 56, etc. Comp. *Qoran,* 46, 14. A partir de l'an 6 de l'hégire, la *Sîra* reprend généralement le calcul par année.

(5) Voir les textes cités plus bas. Pour les emprunts poétiques, comparer un aveu dans Ibn Saʿd, *Tabaq.*, II¹, 59, 2-5, au sujet d'une *sariya;* un vers de Ḥassân ibn Ṯâbit l'a fait, mais à tort, attribuer à Miqdâd.

ḥadîṯ, fabriqués *ad hoc,* l'air de puiser directement dans le trésor du témoignage contemporain. En résumé, le vers de Ṣirma, le verset du *Qoran* (10, 17), la période décennale de Médine : avec ces trois éléments de très inégale valeur a été résolu le problème de l'âge de Mahomet. On a pu procéder d'une façon encore plus sommaire et sans renoncer au système des nombres symétriques. La période prophétique a été impartialement partagée en deux sections sensiblement égales. Puis pour toute l'époque antérieure au *mabʿaṯ,* ou vocation, on s'est décidé à doubler les 20 années obtenues par le premier calcul. Le résultat a donné 60, 63 ou 65, selon l'interprétation plus ou moins libérale du terme بضع, fourni par Ṣirma Aboû Qais.

Que penser de la contribution poétique de Ṣirma? La paternité n'en est pas d'abord assurée. On en a également fait honneur à Ḥassân ibn Ṯâbit. De l'aveu d'Ibn Hiśâm[1], on aurait dans la *Qaṣîda* de Ṣirma, introduit des vers du *Taǵlibite Afnoûn,* de son vrai nom, Ṣoraim ibn Maʿśar; Ṣoraim, Ṣirma, la confusion est facile. L'existence de Ṣirma[2] n'est pas mieux prouvée que l'authenticité de ses vers[3].

Dans la *Sîra,* rien de suspect comme ces histoires de

[1] *Sîra*, p. 350, d. l. 351, 1. L'auteur cite quantité de vers apocryphes. Il a parfois la loyauté d'ajouter alors une note défavorable, comme lorsqu'il introduit des modifications; comp. 462, 463, 516, 518, 530, etc. On voit combien on s'est évertué pour faire concourir la poésie à la confection de la *Sîra*.

[2] Yâqoût, *Moʿǵam*, III, 567, le connaît seulement comme صِرمة الانصاري. A son occasion aurait été révélé le verset qoranique : احلِ لكم الرّفث. Cf. les اسباب نزول القران, comme le n° 111, ms. Noûrî ʿOṯmânî, p. 4ᵇ : on l'y appelle ابو قيس صرمة.

[3] Comp. *Istiʿâb* (ms. B. khéd.), 7ᵇ : روينا هذه الابيات مِن طرف (طرق) عن سفيان بن عيينة عن يحيي عن سعد الانصاري وهذا اكمل الروايات. Ailleurs on les cite sans *isnâd.* On voit ici la source anṣârienne et comment l'antiquité de la transmission ou de l'*isnâd* — à supposer son authenticité — ne dépasse sans doute pas Sofiân.

ḥanîf, avec leurs apocryphes et fastidieux développements. Or Ṣirma se trouve être un de ces vagues personnages, inventés pour les besoins de la cause, destinés à servir de précurseurs à Aboû'l Qâsim, et faire croire à l'existence d'un culte ḥanîfite, affirmée par le *Qoran*. Ni son nom, ni sa konia, ni ceux de son père ne sont fixés [1]. Était-il Ausite ou Ḫazragite ? Ṣirma représente-t-il un ou deux Médinois [2] ? On l'ignore également. Qu'on ait voulu le rattacher au clan médinois des Banoû Naǵǵâr, cela atteste surtout le dévouement bien connu de ces derniers à la cause islamique. Son *curriculum vitæ* n'est pas mieux élucidé, à l'exception des généralités, mises sur le compte de tous les ḥanîf [3]. On se décide communément à le faire mourir la première année de l'hégire.

D'une façon plus ou moins consciente, on l'a confondu

(1) ابو قيس صرمة بن قيس الانصاري ; Ibn 'Abdalbarr, *Isti'âb* (ms. Noûrî 'Oṯmâni, Constantinople) : ابو قيس صِرمة بن ابي انس اخي بنيٍ عدى بن النجارِ ; Ṭab., I, 1247 : صرمة ابى انس ou صرمة بن ابي انس ابو قيس ; Sibṭ ibn Ǵauzi, *Mir'at*, II, 123[b], 193[b] (ms. Kuprulu) ou ابو قيس صرمة بن ابي انس قيس بن صرمة بن مالك بن عدي, on ajoute يُكنى ابا قيس, Maqdisi, *Ansâb al-Anṣâr* (ms. 'Omoûmiyâ) ou ابو صرمة (*Aǧ.*, VIII, 105) tout court.

(2) Cf. *Osd.*, III, 17-19; *Isti'âb*, aux endroits cités. On cite une doublure de Ṣorma : ابو صرمة المازني وقيل بل من بني النجّار. Puis on énumère toutes les variantes possibles de ce *nasab*, où revient constamment la konia ابو قيس. Enfin une note marginale déclare quė ce doit être le même que le premier Ṣorma, parce que ce nom ne se rencontre pas parmi les Banoû Mâzin : *Istibṣâr*, ms. cité.

(3) Sibṭ ibn Ǵauzi, Maqdisi, *loc. cit.* Ṣirma est le pendant médinois du ḥanîf mecquois, Zaid ibn 'Amrou ibn Nofail, après lequel on le cite volontiers. Cf. Sibṭ ibn Ǵauzi, *loc. cit.*, *Ḫizânat al-Adab*, II, 543-544 ; *Aǧ.*, VIII, 105; Ṭab., *Annales*, I, 1247-1248; Mas'oûdi, *Prairies*, IV, 141. Maqdisi, *Ansâb*, loc. cit., donne de lui d'autres vers ḥanîf, à allure très apocryphe. Aboû Ḏarr, *Šarḥ as-Sîra* (ms. Berlin); le ms. n° 349, *Tarîḫ*, B. khéd. : الاستبصارِ في انساب الانصار. L'*Isti'âb*, ms. cité, notice de Ṣorma, le dit fils d'Aboû Anas : السمُ ابي انَس قيس بن صرمة بن مالك .... يكَنَّى ابا قيس غلّبت عليهِ كُنيتهٌ و ربما قال بعضهم صرمة بن مالك. Le volume III donne une notice d'Aboû Qais. D'après Qatâda, il serait ابو قيس مالك بن صرمة : c'est d'ailleurs le même personnage, les détails fournis étant identiques.

avec d'autres ḥanîf médinois, comme Aboû Qais ibn al-Aslat, tout aussi mythiques [1] et également auteurs de vers consacrés à Mahomet. La Tradition trahit ici sa dépendance à l'endroit de la poésie. Quand celle-ci fait défaut, elle n'hésite pas à la fabriquer [2]. La *Sîra* d'Ibn Hiśâm fourmille de ces morceaux apocryphes. S'il fallait dans une proportion décroissante formuler l'importance des éléments constitutifs de la *Vie officielle de Mahomet*, je l'énoncerais dans l'ordre suivant : le *Qoran*, la poésie, la tradition orale. On peut faire une exception pour la période médinoise où la Tradition prime la poésie. Quoi qu'il en soit, les critiques musulmans se sont estimés heureux de citer les précieux *śawâhid* de Ṣirma et d'en tirer des déductions chronologiques. Cette préoccupation les a empêchés d'y reconnaître une satire déguisée [3], d'origine anṣârienne, destinée à flétrir l'incrédulité des rivaux qoraiśites [4]. Certains auteurs de traditions avouent sans détour l'emprunt poétique. On discutait sur la durée écoulée depuis la révélation jusqu'à l'hégire; Ibn ʿAbbâs se prononça pour une période de 13 ans. Mais, lui objectait-on, ʿOrwa ibn Zobair compte seulement «dix ans». — «C'est vrai, fit Ibn ʿAbbâs; il s'est inspiré de l'opinion du poète [5].» Impossible de convenir mieux combien

[1] On en fait des معمرين, nouvelle circonstance suspecte, Ibn Ḥaǵar, *Iṣâba*, II, 486-487; *Osd*, III, 17-18; ils sont au nombre des «orakelnden Šuʿarâ'»; Goldziher, *Abhandlungen*, II, p. xiv, n. 4.

[2] Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, IV², 94-95; Wellhausen, *Skizzen*, IV, 16; Goldziher, *Abhandlungen*, loc. cit., et dans la revue *Der Islam*, II, 103.

[3] Goldziher, *M. S.*, I, 96. Schwally, *op. cit.*, p. 68, admet l'authenticité des vers de Ṣirma. Ḥassân ibn Ṯâbit se vante de répondre aux satires de Qoraiś. Voir son divan (ms. B. khéd., n° 29), Ire qaṣîda. L'apocryphe de Ṣirma trahit par la facture des vers une époque postérieure aux Omaiyades. Cf. Ḥassân ibn Ṯâbit (éd. Hirchfeld), xix, xxii, xxv, lxxix, 11.

[4] Voir le même thème dans Ḥassân ibn Ṯâbit, x, *loc. cit.*. Le faussaire a pu s'en inspirer, Ṭab., III, 2410, 2413-2414. Le divan, attribué à Ṣirma, célèbre les gloires des Anṣârs, *Aǵ.*, VIII, 105.

[5] انّما اخذهٔ من قول الشاعر, Ibn ʿAbdalbarr, *Istîʿâb*, ms. cité.

dans ses calculs chronologiques la *Sîra* dépend de Ṣirma, sans en excepter Ibn ʿAbbâs[1].

A notre avis, un préjugé a énormément contribué à fausser ce calcul et celui de l'orientalisme, engagé à la suite de la Tradition. On a sans motifs allongé d'une dizaine d'années environ l'existence du Prophète.

Quand l'homme a dépassé la cinquantaine, il lui manque généralement les illusions ou l'énergie nécessaires pour se créer une nouvelle existence. L'exode de la Mecque comportait cette dernière détermination. Cette considération n'a pas embarrassé la Tradition, et bravement elle date la *hiǵra* de la 53/56e année du Prophète. L'étude de la *Sîra* laisse plutôt l'impression contraire. A sa mort, Mahomet se trouvait dans la force de l'âge et il fut surpris par cet événement[2], d'ailleurs précipité par ses excès.

On se sent confirmé dans cette conviction, quand on examine la longévité attribuée à certains contemporains et aînés du Prophète. Parmi eux, le nombre aurait été grand de ceux qui lui survécurent au point de faire admettre la fréquence des centenaires ou des quasi-centenaires au Ḥigâz. La Tradition, on l'a déjà vu, ne s'effraie pas de cette conclusion. A l'instar de la Bible elle a voulu posséder ses Patriarches préislamiques. L'imagination arabe et la jactance des poètes anciens lui ont fourni les matériaux de ces légendes. Elles alimentent

[1] Moslim (cf. Schwally, *op. cit.*, 69) blâme également ceux qui préfèrent le vers de Ṣirma à la tradition. On voit l'influence qu'il a exercée. Un ḥadît montre Ibn ʿAbbâs fréquentant Ṣirma pour apprendre les vers : «Il séjourna parmi Qoraiś.» Cf. الاستبصار في انساب الانصار, ms. B. khéd., p. 2. C'est un anachronisme : à la mort de Ṣirma, Ibn ʿAbbâs était encore en nourrice. Il vint seulement à Médine après le *fatḥ*, c'est-à-dire sept ans après la mort de Ṣirma. Il est curieux de constater comment tout aboutit à lui. Sous le calife Mahdî, circulait un divan, attribué à Ṣirma, cf. *Ag.*, VIII, 105.

[2] On ne le voit régler aucune des graves questions en suspens, sa succession, etc. Cf. notre *Triumvirat*, dans *M.F.O.*, IV, 113 et suiv.

la littérature spéciale des *Mo'ammaroûn,* à laquelle l'apologétique musulmane porte un intérêt très marqué [1]. Sans ouvrir ici un débat sur ce sujet, nous devons examiner jusqu'à quel point l'extraordinaire longévité des *Compagnons* cadre avec l'hypothèse d'un Prophète, mort sexagénaire, comme l'affirme l'opinion courante.

Par contre on a singulièrement rapproché sa naissance et celle de ses oncles [2] : Ḥamza, présenté comme son frère de lait; 'Abbâs, destiné à lui survivre longtemps. Pour diminuer entre les deux l'écart d'âge, la Tradition s'est décidée à faire naître 'Abbâs trois ans seulement avant son neveu [3]. Les combinaisons subtiles abondent dans ce chef-d'œuvre d'ingéniosité qu'on appelle la *Sîra* [4]. On n'a jamais le droit d'y supposer la recherche désintéressée, même quand on se voit hors d'état d'assigner le pourquoi de certaines assertions, comme les 140 ans libéralement accordés à 'Abdalmoṭṭalib [5]. La Tradition n'a jamais travaillé au hasard, mais toujours en vue d'une thèse déterminée. C'est une tâche, réservée à la critique, de découvrir graduellement ces thèses ou tendances particulières.

Par quelle série de calculs on est arrivé à prolonger jusqu'à la soixantaine la carrière de Mahomet, nous le savons maintenant. Cette conclusion, érigée en dogme historique, est le *fons malorum omnium,* elle a engendré la plus effroyable confusion chronologique. D'autre part, pour les besoins de la cause, la *Sîra* s'est décidée à avancer la naissance de nombreux Com-

[1] Cf. l'introduction de Goldziher à son édition du *Kitâb al-Mo'ammarîn.*

[2] Ainsi Aboû Ṭâlib serait mort à l'âge de 48 ans; Mas'oûdî, *Prairies*, IV, 46; cf. Wellhausen, *Skizzen*, IV, 27.

[3] Wâqidî (Wellh.), 54; Ibn Sa'd, *Ṭabaq.*, IV¹, p. 2: Ṭab., III, 2311 ajoute finement : فيما قيل.

[4] Cf. notre *Qoran et Tradition*, p. 10.

[5] Faiyoûmî, *Aḥbâr* (ms. 'Asir eff.), p. 3'. Dans son *Tanbîh*, 232, Mas'oûdî accorde à Aboû Ṭâlib «quelque 80 ans». Cf. *Istî'âb* (ms. cité), p. 8ª.

pagnons. Leur témoignage était indispensable pour attester la réalité de faits merveilleux. Comme, par ailleurs, ces personnages ont longuement survécu au Maître, on voit d'où provient le nombre considérable de nonagénaires et de centenaires dans les annales primitives de l'islam. Une erreur historique ne peut aller seule. La *Sîra* n'a pas vu, ou a refusé de voir, cette complication.

Parmi ces témoins ainsi vieillis nommons : ʿAmmâr ibn Yâsir, né la même année[1] que le Prophète; Solaimân ibn Ṣorad, le chef des pénitents ou تَوّابون, tué sous le califat de Marwân Ier[2]; Aboû Sofiân, un des chefs incontestés de la Mecque, lorsque le Réformateur commença à s'y produire, le véritable *śaiḫ* de Qoraiś, non seulement par l'influence, mais par la maturité des années. L'autorité était à ce prix dans les milieux arabes, où l'on se défiait des saiyd jeunes. En mentionnant Mahomet, Aboû Sofiân lui donne la qualification de neveu[3], une façon de parler, attestant une différence d'âge appréciable. On s'accorde d'ailleurs à le faire naître l'an 10 antérieurement à l'Éléphant[4].

D'après une tradition, citée plus haut, le futur calife ʿOṯmân aurait été, lui aussi, l'aîné d'Aboû'l Qâsim. Une autre pourtant

[1] Ou même auparavant, Ṭab., III, 2317, 8. Arqam, le propriétaire du *dâr* de ce nom, si célèbre dans les annales de l'islam primitif, mourut en 54/55 H. La date de naissance ne se trouve nulle part indiquée, mais ce fut un des plus anciens musulmans; Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, III¹, 173-174. Plus loin nous attirerons l'attention sur la date nécrologique 54-55 H. D'après Ṭab., III, 2328, Arqam serait mort en 54; dans l'*index*, l'éditeur de Goeje met la date 55.

[2] Yaʿqoûbî, II, 19. Ibn Ṣorad, du vivant de Mahomet, comptait déjà سنّ عالية, il meurt en combattant à la tête des تَوّابون, donc en pleine vigueur. Son titre de Ṣaḥâbî me paraît contestable; il le doit à sa ferveur śiʿite; Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, IV², 30, 5; Ibn Ḥaǵar, *Iṣâba*, II, 253-254; il serait mort à 93 ans, d'après Nawawî, *Tahḏib*, 302; *Osd.*, II, 352; Ṭab., III, 2334.

[3] Yaʿqoûbî, II, 57, 5, etc.

[4] Maqrîzî, *Imtâʿ*, III (ms. Kuprulu). Toutes ces dates ont été calculées après coup et furent ignorées des contemporains.

le fait naître l'an 6 de l'Éléphant[1]. Quoi qu'il faille en penser, entre ʿOtmân et son beau-père il n'a pu exister une notable disproportion d'âge : témoin l'extrême déférence de ce dernier pour cet Omaiyade, deux fois son gendre. Ḥakîm ibn Ḥizâm était né treize ans avant l'Éléphant[2]. Il faut en dire autant de l'affranchie Omm Aiman, si nous voulons lui maintenir son titre de gouvernante, حاضنة, du petit Mahomet[3]. Les deux banquiers qoraišites, Ṣafwân ibn Omaiya, Ḥowaiṭib ibn ʿAbdalʿozzâ, Qais ibn ʿÂṣim[4], le célèbre saiyd de Tamîm[5], ʿAmrou, le futur conquérant de l'Égypte, le poète Ḥassân ibn Ṯâbit étaient ou les aînés de Mahomet ou ses égaux d'âge, au moment où ils prirent contact avec l'islam. Or tous ces personnages — la naissance de certains serait antérieure de 13 à 15 ans — s'il faut en croire les hadît, lui survécurent de 20 à 40 ans; d'aucuns même, comme ʿAdî ibn Ḥâtim, Solaimân ibn Ṣorad et Qabâṯ ibn Ašiam, de 60 ans[6].

(1) Maqdisî, *Ansâb al-Qorašiyn* (ms. ʿÂṣir eff.).

(2) Ibn Saʿd, *Tabaq.*, VIII, 10.

(3) Morte sous le califat de ʿOtmân, Ibn Saʿd, *Tabaq.*, VIII, 164; cf. notre *Moʿâwia*, 413, n. 7.

(4) Ṭab., III, 2324, 2325, 2351, 2419. Ḥassân, Ḥakîm, Ḥowaiṭib, Maḫrama ibn Naufal, etc., les centenaires célèbres de la *Sîra*, meurent l'an 54 H.; cf. Ṭab., III, 2323-2327. D'où vient cette coïncidence? Les a-t-on fait mourir alors parce que centenaires ou les a-t-on déclarés centenaires parce que morts à cette date? Leurs notices dans l'*Istîʿâb* (ms. cité) conviennent qu'on ignore l'année exacte, mais on incline toujours vers 54! Balâdorî, *Ansâb*, 59.

(5) Voir sa notice dans *Aġ.*, XIII, 149, etc.; ses longues guerres avant l'islam, 154; on atteste de lui ساد فيهما, il fut saiyd avant et après l'islam, 149, 7 d. l.; tout oblige à lui accorder l'âge mûr lorsqu'il connut le Prophète.

(6) Pour Qabâṯ ibn Ašiam voir plus haut. Né avant Mahomet, il répond à une interrogation du calife ʿAbdalmalik, Ṭab., *Annales*, I, 967. Au Yarmoûk il aurait commandé احدى المجنبتين. Cf. *Osd*, IV, 189-190. ʿAdî ibn Ḥâtim serait mort l'an 68 H. Cf. Ibn Saʿd, *Tabaq.*, V, 13; Ṭab., III, 2361. Au Yarmoûk, conformément à la Tradition, il aurait dû compter 90 ans! Autre Ṣaḥâbî mort à l'âge de 104 ans, Ṭab., III, 2326, 11. Ǧâbir ibn ʿAbdallah meurt âgé de 94 ans. Il a été vieilli en vue des traditions, qu'on voulait lui faire attester, comme Ibn Ǧaʿfar, le fils du Ṭaiyâr, par les Šîʿites, pour lui laisser le

De là pour la Tradition la nécessité de les vieillir. Ainsi ʿAmmâr, Aboû Sofiân, ʿAbbâs, ʿOtmân seraient morts nonagénaires[1]. Assertion en désaccord avec la vigueur déployée par eux jusqu'à la fin de leur vie, par ʿAbbâs à la journée de Ḥonain, par Aboû Sofiân à la bataille du Yarmoûk, par ʿAmmâr ibn Yâsir, ʿAdî ibn Ḥâtim, ʿAmrou ibn al-ʿAṣi à Ṣiffîn. Ce dernier aurait dû, à l'âge de plus de 95 ans, faire pour le compte de Moʿâwia la conquête de l'Égypte[2]. Voilà beaucoup d'impossibilités. On les diminuerait considérablement en rajeunissant[3] le Prophète, comme d'autres considérations nous y engagent.

Lorsque la quatrième année de l'hégire[4], peut-être même plus tard, Mahomet offrit sa main à Omm Salama, cette veuve prétexta son âge pour détourner cet honneur. Or la Maḥzoûmite n'avait pas atteint la quarantaine ou plus exactement « quelque 30 ans », selon la formule consacrée, Mahomet lui répondit : « Je suis logé à la même enseigne[5]. » En d'autres termes, nous sommes sensiblement du même âge. Une foule d'indices confirment cette interprétation. Ainsi sa faveur auprès

temps d'avoir personnellement connu le Prophète; Ṭab., III, 2339, 13; 2340, 1.

(1) Maqdisî, *Ansâb al-Qoraśiyn* (ʿÂsir eff.); Ibn Ǵauzî, *Talqiḥ*, 19ᵇ. ʿAmmâr ibn Yâsir aurait compté 93 ou 94 ans: Nawawî, *Tahḏib*, 486; *Ṭabaq.*, III¹, 189.

(2) Comme voudrait Bayâsî, *Iʿlâm* (Ms. B. khéd.), I, 49ᵃ. Au « Ḫandaq » un des plus vaillants guerriers qoraiśites aurait compté 90 ans; Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, II¹, 49, 6. Ṣafwân ibn Omaiya avait au moins l'âge du Prophète : il meurt l'an 42 H.; Maqdisî, *Ansâb al-Qoraśiyn* (ms. ʿÂsir eff.). Ḥowaiṭib ibn ʿAbdalʿozzâ se bat vaillamment à Ḥonain (cf. Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, II¹, 97, 4), il aurait été pourtant octogénaire; Ṭab., 2317-2318, 2357, 2361.

(3) De *quelque 10 ans*, pour employer l'expression reçue.

(4) Wâqidî (Wellh.), 152. La date ni l'ordre des mariages de Mahomet ne sont encore fixés. Voir plus bas.

(5) Ḥanbal, *Mosnad*, IV, 28, 4; V, 120. Ailleurs on lui fait dire : « Je suis plus âgé que toi. » *Ibid.*, V, 121; Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, VIII, 61, 63, 64, 67; morte en 59 H., âgée de 84 ans; Ibn Ǵauzî, *Montaẓam*, II (ʿÂsir eff.), 87ᵃ.

de Mahomet contrebalance d'abord celle de la sémillante ʿAiśa[1].

A sa mort, dit un ḥadîṯ, Mahomet était corpulent et dans toute la vigueur de la jeunesse كأشبّ الرجال وأحمه[2]. Un an auparavant le chef bédouin, ʿÂmir ibn aṭ-Ṭofail l'appelait «le jeune Qoraiśite» فتى مِن قريش[3]. Quand il arriva à Médine, nous apprend la Tradition, parmi tous ses sectateurs, le seul vieillard était Aboû Bakr[4]. La jeunesse de Mahomet empêcha alors les Anṣârs de le distinguer de son compagnon. Lui-même ne se jugeait pas autrement. A Médine, il se vit une nuit transporté au Paradis; arrêté devant un palais réservé, lui dit-on, à un *jeune* Qoraiśite : «Ce doit être pour moi», pensa le Prophète. Or, c'était l'éternelle demeure, préparée à son fidèle ʿOmar[5].

A la mort du Prophète, on ne compta pas plus de vingt poils grisonnants, dans sa chevelure comme dans sa barbe[6]. Sur ce point tous les renseignements concordent. Quoique l'usage

[1] Situation en désaccord avec l'hypothèse d'un âge avancé.

[2] On peut encore traduire : comme le plus jeune des hommes. Omm Salama était une beauté, nouvel indice en faveur de sa jeunesse; Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, VIII, 66, 17, etc.

[3] Ibn Ǵauzî, *Wafâ'* (ms. Leiden), 157^b; I. Hiśâm, *Sîra*, 937, 7 d. l. Cf. Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, VIII, 10, l. 19-23; qualifié de شابّ, plusieurs années après le مَبعَث, de غلام à Médine; voir plus bas.

[4] Sibṭ ibn Ǵauzî, *Mir'at* (Kuprulu) : ليس فى الصحابة اشمط سِوَى ابي بكر. Cf. Maqdisî, *Ansâb al-Qoraśiyn* : كان اسن اصحاب رسول الله ابو بكر وسُهَيلُ بن بيضاء. Ibn ʿAqîla, عنوان السعادة (ʿÂsir eff.) déclare Aboû Bakr beaucoup plus âgé que Mahomet : le premier ayant entendu des arbres prophétiser sa venue. Ne pas oublier pourtant qu'un enfant posthume naquit à Aboû Bakr.

[5] Hanbal, *Mosnad*, III, 102, 107, 179, 263. ʿOmar aurait été son cadet de 13 ans; Caetani, *Annali*, I, 163. La Tradition a encore ici exagéré. A l'époque de sa conversion, ʿOmar apparaît dans toute la fougue de la première jeunesse.

[6] Hanbal, *Mosnad*, III, 100; *Ḫalq an-Nabî* (ms. Leiden), 289-291; Tab., *Annales*, I, 1792-1793.

de la teinture fût recommandé par Mahomet lui-même, il ne vécut pas assez longtemps pour devoir y recourir : لم يبلغ ذلك[1]. A la question : le Prophète atteignit-il la vieillesse? أكان شيخًا, un Ṣaḥâbî répondit : « Il fut trop jeune pour mériter cette qualification » كان اشبّ من ذلك[2]. A l'encontre d'autres prophètes, ses prédécesseurs, comme Noé, Abraham, il ne fut pas compté au nombre des vieillards[3]. Contre cette assimilation son extérieur eût protesté. Il venait de voir naître son dernier fils Ibrahîm et n'avait pas renoncé à l'espoir d'une nombreuse postérité, cette caractéristique des Prophètes d'après le *Qoran*[4]. La mort seule l'empêcha de contracter plusieurs mariages nouveaux, les fiancées étant arrivées trop tard. La fin de sa carrière coïncide précisément avec de nombreuses combinaisons matrimoniales.

En face de son cadavre, Aboû Bakr, après avoir assuré son élection au califat, viendra pousser cette exclamation : « Ô mon fils! » وابنياه[5], inconciliable avec l'hypothèse d'un Prophète plus que sexagénaire. Au moment de sa première arrivée à Médine, après l'hégire, son aspect juvénile empêchera de le faire reconnaître par les Anṣârs et par les Bédouins[6], rencontrés sur la route de la Mecque à Médine. A son ami Aboû Bakr, monté en croupe derrière lui, les nomades adresseront invariablement la même question : « Quel est donc ce jeune homme, assis devant toi? » A la Mecque, au début de son mi-

[1] Ou لم يبلغ الشيبَ, Ḥanbal, *Mosnad*, II, 216, 251, 262; *Ḫalq an-Nabi*, *loc. cit.*

[2] Ḥanbal, *Mosnad*, IV, 187, 190; Ṭab., *Annales*, I, 1792-1793.

[3] لم يكن معدودًا من جملة الشيوخ كنوح وابرهيم, *Ḫalq an-Nabi*, p. 299.

[4] Cf. *Qoran et Tradition*, 13-14.

[5] Cf. notre *Triumvirat*, 135, n. 2.

[6] Les références seront données plus tard, quand nous raconterons l'arrivée à Médine. Le ḥadît se montre ici préoccupé de prouver chez le Prophète la vigueur physique jusqu'au dernier moment. Est-il plus croyable sur le fait de 60-65 ans, surtout après les contradictions relevées plus haut?

nistère public, les Qoraišites le traitent également de *ğolâm*[1]. Les Arabes, interpellés par lui aux foires voisines de la Mecque, se préviennent mutuellement en criant : «Gare au jeune Qoraišite[2] !» On peut, il est vrai, interpréter le vocable *ğolâm* par «esclave». Mais en cette voie la Tradition orthodoxe hésiterait à nous suivre. A-t-elle ignoré le ḥadîṯ, où Mahomet est censé promettre à ses sectateurs, comme limites d'une vie normale, une période de 60 à 70 ans[3] ? Ce ḥadîṯ peut expliquer pourquoi, quand il s'agit de fixer la durée de la vie du Maître, elle se tient à égale distance des deux chiffres, et aussi ses efforts pour donner à ses déductions l'appui moins problématique de témoignages soi-disant contemporains.

Concluons : parmi les chiffres traditionnels, les plus modestes pour la vie de Mahomet s'éloignent moins de la réalité. Il faut vraisemblablement les baisser encore d'une dizaine d'années, peut-être même de 20 ans. Une curieuse tradition lui fait dire : «Pour chaque prophète la date de sa mission correspond à la moitié de l'âge de son prédécesseur. Au début de sa vie publique ʿÎsâ comptait 40 ans[4]. Moi j'ai été envoyé à l'âge de 20 ans[5].» Ḥadîṯ embarrassant pour la chronologie tradi-

(1) غلام ou شاب. Pour la synonymie de شاب, cf. *Aġ.*, XII, 156, 19.

(2) احذروا غلام قريش, Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, VI, 27, 13; Ibn Ǵauzî, *Wafâ'* (ms. Leiden), 50^b^.

(3) Cité par Goldziher, *Abhandlungen*, II, p. xxx-xxxi. Dans la *Sira* les personnages qualifiés de غلام comptent environ 20 ans. Cf. Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, II[1], 136, 9; Ibn Ǵauzî, *Wafâ'* (ms. Leiden), 158^b^. Mahomet qualifié de *ğolâm*, dans un ḥadîṯ, appartenant à la période médinoise. Dârimî, *Mosnad* (éd. lithographiée), 88, 1.

(4) Est-ce une allusion à saint Jean, vii, 57 : «Tu n'as pas 50 ans et tu as vu Abraham»? Pourtant le célèbre Anṣârien Moʿâd ibn Ǵabal serait mort à 33 ans «l'âge de Jésus», Ibn Saʿd, *Ṭabaq.*, III[2], 125.

(5) لم يُبعَث نبى الّا بُعث الذي بعدهٗ بنصفٍ من عمرهِ وبُعثِ عيسَى لاربعين وبُعثِت لعشرين. Ṭab., *Annales*, I, 1140.

tionnelle de la *Sîrâ*. On a donc cherché à l'y adapter de force. C'est le but de la variante suivante du même ḥadîṯ, cité d'après l'*Iklîl* : « Chaque prophète atteint la moitié de l'âge de son prédécesseur; or le Christ a vécu 125 (*sic*) ans[1]. » En racontant le pèlerinage d'adieu, il s'est agi de déterminer le nombre de victimes immolées par Mahomet. La Tradition hésite entre les chiffres suivants : 7, 30, 60, 64, 63. Le dernier « est en relation avec le nombre supposé d'années que le Prophète aurait atteint ce jour-là; il est symbolique; les autres démontrent comment, après la mort de Mahomet, on se décidait arbitrairement au sujet de circonstances qu'on ignorait[2] ». Avec cette absence de sens historique, on arrive forcément au but voulu : la moyenne de 63 ans! Mais pourquoi Allah n'aurait-il pas exaucé la prière de son envoyé, redoutant par-dessus tout l'humiliation de la vieillesse[3]?

En rajeunissant Mahomet de dix ans, nous nous rapprochons en dernière analyse de la date indiquée par Barhebræus[4] pour la naissance de Mahomet : l'an 892 des Séleucides, correspondant à l'an 580 de Jésus-Christ[5]. Il n'aurait donc pas dépassé l'âge de 52 ans. La primitive tradition musulmane a avoué son impuissance à fixer la date exacte de la naissance de Mahomet. Seize ou dix-sept ans après la mort du Maître, lorsque le calife ʿOmar songea à établir l'ère musulmane, il se heurta, comme nous, à la même difficulté. Comme chez les chrétiens, sa première pensée fut de dater à partir de

(1) Moġlaṭay, *Iśâra* (ms. ʿ*Omoûmiya*, Constantinople).

(2) الهرم, Ḥanbal, *Mosnad*, III, 232, d. l.; Nasâ'î, *Sonan* (ms. Noûri ʿOṯmâni) : كتاب الاستمانة; Ǵâḥiẓ, *Ḥaiawân*, IV, 54.

(3) Snouck, *op. cit.*, 163.

(4) Malheureusement cet auteur oublie de nous indiquer comment il a obtenu son calcul. Pour le *maulid*, la Tradition indique d'ordinaire l'an 882 d'Alexandre, Masʿoûdî, *Tanbîh*, 228-229. De l'opinion de Barhebræus rapprocher celles qui mettent « 10 ans d'intervalle entre le *maulid* et l'Éléphant ». Voir plus haut.

(5) *Dynasties*, éd. Salhani, 160.

la naissance du Fondateur religieux. S'il lui préféra l'exode de la Mecque, ce fut pour obtenir une base moins vacillante dans un événement plus rapproché et observé par de nombreux contemporains [1].

II

Il resterait à jeter un rapide coup d'œil sur la chronologie de la *Sîra* elle-même, c'est-à-dire sur la suite des principaux événements, comme elle se trouve fixée dans la rédaction officielle de la Vie du Prophète. Il ne peut être question d'assigner à chacun la date exacte : autant vaudrait reprendre en détail toute la *Sîra*, mais seulement de montrer par quelques exemples comment en cette matière on s'est déterminé par des calculs *a priori*.

Ici encore il faut maintenir comme inspiration première le *Qoran* [2], en admettant une distinction entre les deux grandes périodes : celle de la Mecque et celle de Médine. Dans cette dernière, s'il nous paraît téméraire d'exclure toute tradition orale, il faut également se garder d'en exagérer l'importance !

Moins favorablement se présente la période mecquoise [3]. En se donnant pour mission de combler le vide de ces années, la *Sîra* a consulté les sourates mecquoises les plus nombreuses, mais aussi les plus laconiques, les plus poétiques du recueil. Leur inspiration impersonnelle fait regretter le ton plus précis, plus froid des révélations médinoises, où viennent s'intercaler des fragments de l'autobiographie prophétique. La Tradition s'est aidée des sourates mecquoises pour répandre sur cette

[1] Cf. Al-Bairoûnî, *Chronologie* (éd. Sachau), p. 30. L'hégire fut-elle établie en l'an 16-17, le fut-elle par 'Omar, comme toutes les grandes institutions ? Nous l'admettons provisoirement. Il resterait également à déterminer quand Mahomet a supprimé le *nási* ou mois intercalaire. La date exacte de *Qoran*, 9, 36-37, est inconnue. Cf. Nöldeke-Schwally, *op. cit.*, 223.

[2] Cf. notre *Qoran et Tradition*.

[3] Cf. Nöldeke-Schwally, *Gesch. des Qorans*, 66-67; comp. 58.

longue section de la carrière du Maître le mouvement et la vie, vie d'ailleurs factice. A cette intervention, à ce zèle intempestif, nous devons une masse d'événements, où le manque de témoignages directs et authentiques se fait vivement sentir. Nous y avons gagné comme une sorte d'*Évangile de l'enfance de Mahomet*.

A l'encontre des modernes, les plus anciens biographes, comme Ibn Isḥâq et Ibn Hiśâm fournissent pour la période mecquoise peu d'indications chronologiques; le plus souvent ils se contentent de renseignements généraux[1] : avant ou après la *vocation* de Mahomet, l'émigration en Abyssinie. Cette réserve montre combien incertaine leur paraissait la matière. Leurs successeurs ont voulu tout préciser. A 50 ans et 3 mois Mahomet reçoit la visite des *ǵinn* de Nisibe; à 51 ans et 9 mois il accomplit le voyage nocturne ou *isrâ'*[2]. Une telle précision ne peut inspirer confiance.

Le mariage avec Ḫadîǵa et sa prolixe légende sortent de la même officine. Cette Qoraiśite aurait pu être la grand'mère de Mahomet en un pays où l'on comptait des aïeules de 22 ans. Pourquoi aucun verset qoranique, aucune poésie contemporaine ou de la période omaiyade ne viennent-elles attester l'existence de cette grande commerçante, *tâǵira*, comme l'appelle la *Sîra?* Celle-ci hésite fort opportunément quand il s'agit de déterminer l'époque de ce mariage et l'âge respectif des deux conjoints. La différence entre les chiffres, donnés à ce propos, va de 20 à 28 ans.

Même incertitude quand il s'agit d'indiquer l'année de la naissance des enfants du Prophète et l'ordre de leur venue au monde. Laissons de côté Qâsim; sa personnalité repose avant tout sur la konia, Aboû'l Qâsim, du Prophète. Ainsi du nom d'Aboû Ṭâlib, l'oncle de Mahomet, l'on a déduit l'existence

[1] Cf. Schwally, *op. cit.*, 69, 145.

[2] Ibn Ǵauzî, *Ṣafwat aṣ-Ṣafwa*, I, 37ª.

d'un fils, nommé Ṭâlib, absolument introuvable. Pour les filles nous sommes plus favorisés. L'opinion la plus répandue parmi les orthodoxes consiste à présenter Zainab comme l'aînée; Fâṭima serait la cadette. Au sujet de Roqaiya et Omm Kolṯoûm règne la plus grande divergence d'opinion. Pourquoi s'est-on accordé à considérer Zainab[1] comme la plus âgée des filles? Parce que la première elle paraît avoir trouvé un époux. Mahomet — ainsi a raisonné la Tradition — a sans doute commencé par établir son aînée. Pour Fâṭima, une argumentation analogue lui a valu d'être déclarée la cadette d'Aboû'l Qâsim. Cette enfant, assez mal douée, dut patienter jusqu'après Oḥod, avant de rencontrer un acquéreur. Cela lui donnait plus de 20 ans à l'époque de son mariage avec ʿAlî. La conclusion ne pouvait faire le compte de la *Śîʿa*. Moins enthousiaste pour les ʿAlides, la *Sonna* s'est pourtant rebiffée par égard pour la personne du Maître. Pouvait-elle admettre cette indifférence pour l'honneur de devenir son gendre, le père de ses petits-enfants? On a donc travaillé à rajeunir Fâṭima, et pour cela on l'a placée la dernière dans l'ordre des filles. A tout prix la fiancée de ʿAlî ne pouvait pas compter plus de 15 ans[2]: âge énorme dans un pays où entre 9 et 12 ans une fille devait être établie[3]! Nous aurons à revenir sur les enfants de Mahomet. Ces indications suffiront pour juger la valeur des renseignements traditionnels sur l'âge respectif de la postérité de Mahomet et sur cette partie de la chronologie mecquoise.

[1] Si toutefois elle n'est pas la contrepartie sunnite, opposée à la vénération idolâtrique de la Śîʿa pour Fâṭima. Seule l'existence de cette dernière est solidement établie grâce à sa descendance. Zainab serait née quand son père comptait 30 ans; *Târîḫ*, ms. 349, B. khéd.

[2] A condition de lui donner une mère sexagénaire. Nos auteurs se débattent entre les 65 ans de Ḫadîǧa et les 15 qu'on ne voulait pas dépasser pour la fiancée de ʿAlî.

[3] De nos jours encore, même chez les sédentaires de la Pétrée, la fille est mariée à 10 ans, Musil, *Arabia Petraea*, III, 184.

Nous laissons de côté la retraite dans la maison d'Arqam, les longs démêlés des Qoraïsites avec les Hâsimites au sujet de Mahomet. Avant d'examiner la chronologie de ces faits, il faudrait établir leur valeur historique. Et l'émigration en Abyssinie[1]? La *Sîra* parle même d'une double émigration africaine. La critique a heureusement simplifié ce dédoublement. Mais le fait lui-même demande à être mieux étudié, pour permettre la critique de la date traditionnelle, d'ailleurs fort vague, comme toutes celles de cette période[2].

Nous ne sommes pas plus avancés pour la date des premières conversions musulmanes : Zaid, ʿAlî, Aboû Bakr, Saʿd ibn Abi Waqqâṣ. Cette abondante littérature a été alimentée et faussée par l'esprit de tendance[3]. ʿOmar aurait fait le 40e musulman. Encore un chiffre quelconque. Avec la conversion de Ḥamza, précédant de quelques jours, il doit voiler d'une discrète lumière l'adhésion tardive de ces illustres personnages. Chaque famille, chaque parti voulurent avoir leurs représentants dans la primitive église islamite. Les titres de personne n'étant à l'abri de la critique, on s'entendit tacitement pour laisser passer toutes ces prétentions. Elles protestaient indirectement contre l'indifférence religieuse des Qoraïsites, un thème exploité par les rivaux anṣâriens. Cet ensemble, suffisant pour déterminer la Tradition, explique le succès de ces combinaisons chronologiques et en diminue d'autant la valeur historique.

(1) Hypothèse fort commode pour expliquer l'absence de Gaʿfar, frère de ʿAlî, et de tant d'autres personnages illustres!

(2) Cf. Schwally, *op. cit.*, p. 70.

(3) Cf. Nöldeke, *Z.D.M.G.*, 1898, p. 18, etc. Le favori Zaid a été, je le soupçonne, grandi par la *Sonna*, pour être opposé à ʿAlî. A son fils Osâma, le Prophète témoigne non moins d'affection qu'aux enfants de Fâtima. Dans les deux cas on répète les mêmes traits; on en fait autant pour les enfants de Zainab. Nous nous trouvons ici en face d'une manœuvre de la Tradition orthodoxe.

Pourquoi le voyage à Ṭâif, les visites aux foires, *mawâsim,* voisines de la Mecque — à en supposer la réalité — ont-ils été placés peu avant l'hégire? Parce qu'on a voulu laisser au Prophète le temps d'exécuter un commandement d'Allah : «Prêche à la mère des cités et aux environs», avant de lui faire prendre le chemin de Yatrib. Aux *mawâsim* il allait se rencontrer pour la première fois avec ses futurs auxiliaires médinois. Comme dans un drame bien ordonné, il fallait amener au moment voulu cet épisode, l'amorce naturelle de la période médinoise[1].

Huit ou dix ans? La Tradition se prononce, on l'a vu, pour ce dernier chiffre, quand il s'agit de fixer la durée de cette période. Pour le Prophète, jusque-là monogame, elle donne le signal d'une grande activité matrimoniale. Les mariages se succèdent à de courts intervalles : ʿAiśa, Ḥafṣa, les deux Zainab. . . Faut-il admettre une simple coïncidence, si les premiers resserrent ses liens personnels avec ses deux successeurs immédiats? Multiplier les relations des «deux ʿOmars» avec le Maître, c'est là une des préoccupations constantes de la Tradition. Pour Omm Salama, son mari, on le savait, avait été blessé à Oḥod. On a donc uni sa veuve au Prophète postérieurement à cette bataille. Maimoûna vient généralement la dernière[2] dans la série des épouses officielles, «les mères des croyants», peut-être pour fournir à ʿAbbâs, demeuré à la Mecque, l'occasion de jouer un rôle en cette circonstance. Nous nous demandons s'il ne faudrait pas réserver la dernière place à Omm Ḥabîba[3]? Son mariage aurait formé le premier acte

[1] Schwally, *op. cit.*, 58, pour cette période, admet quelques «traditions exégétiques indubitables», par exemple que «la sourate 48 se rapporte à la paix de Ḥodaibiya». Malgré la mention de «l'arbre et de la baiʿa» en cette sourate, j'avoue conserver encore des doutes à cet égard.

[2] Sa mort survint aussi la dernière.

[3] Elle reçoit 400 dinars comme douaire, et non 400 dihrems, comme les épouses précédentes. Cela dénote une époque où Mahomet était devenu riche, et aussi l'importance attachée à cette union.

dans la comédie, jouée à propos de la reddition de la Mecque et où Aboû Sofiân devait figurer un des principaux acteurs. Mais la *Sîra* n'a pas observé le rapprochement graduel d'Aboû'l Qâsim et du śaiḫ de Qoraiś, à partir du traité de Ḥodaibiya.

La suite des grandes journées islamiques se présente généralement dans l'ordre suivant : Badr ouvre la série, viennent ensuite Oḥod, le siège de Médine, Moûta, la reddition de la Mecque, Ḥonain, Ṭâif, Taboûk. Cette suite peut, je crois, être maintenue. Seuls deux noms, Badr et Ḥonain, sont prononcés dans le *Qoran*[1]. Ce recueil semble également faire allusion à Oḥod et au *Ḫandaq*. Oḥod ayant été, comme on le savait, la revanche qoraiśite de Badr, cette dernière bataille a dû précéder. Le *Qoran* (3, 119) suppose d'ailleurs cette antériorité. Ḥonain et Ṭâif, s'expliquant seulement après la soumission de la Mecque, ont dû suivre cet événement. A Taboûk on a rattaché l'incident du « masǵid dissident », apparemment pour le faire cadrer avec la chronologie suggérée, croyait-on, par le *Qoran* (9, 107), où l'épisode se trouve narré à la fin des versets relatifs à Taboûk[2]. Si la conquête de Ḫaibar suit de près l'expédition de Ḥodaibiya, c'est encore en vertu d'une suggestion du *Qoran* (48, 18-20), établissant une connexion entre ces deux événements.

On ne se trouve pas mieux fixé sur les époques de l'année ou saisons, ayant coïncidé avec ces faits militaires. Ainsi, pour le siège de Médine par les Qoraiśites, le ḥadîṯ, interprétant le *Qoran*, parle de nuits froides, orageuses, quand par ailleurs il semble que les moissons avaient été rentrées. A Ḥonain la tem-

[1] 3, 119; 9, 25. Ce sont, il fallait s'y attendre, deux victoires. A cause des Qoraiśites, Mahomet a évité de mentionner le *fatḥ* et peut-être aussi Ḥodaibiya.

[2] Comp. Wâqidî (Kremer), 160, ٢ : le fait est mis en relation avec la bataille de Badr.

pérature aurait été d'une chaleur excessive; d'autres autorités signalent par contre un temps pluvieux[1].

Les exégètes musulmans ignorent comme nous quand Mahomet a supprimé le *nâsi* ou mois intercalaire. Cette incertitude n'a pas empêché les rédacteurs de la *Sîra* d'adopter une chronologie fixe. Les mois, écoulés avant cette suppression, ils les ont dénommés comme si elle avait déjà eu lieu[2] et ont ainsi introduit une nouvelle cause de confusion.

Les *wofoûd* ou députations des Arabes devaient appartenir à la dernière année de la période médinoise. Le *Qoran* paraît y faire allusion dans une sourate (110), placée à la fin du recueil[3]. Sur ce point *Qoran*, Tradition et critique se trouvent d'accord. Cet accord est trop rare pour ne pas le constater. Si par ailleurs il fait défaut, cela tient à l'origine de la *Sîra*.

Celle-ci doit sa naissance non à la curiosité historique — un sentiment étranger aux Arabes — mais à l'exégèse qoranique. Cette dernière a tout d'abord occupé les premiers musulmans. Ils ont eu à cœur d'établir le sens des versets du Livre, devenu le code de leur vie religieuse et politique. La masse d'allusions, contenues dans le texte sacré, a donné naissance à une floraison d'anecdotes, d'autant plus exubérante qu'on s'éloignait de la génération contemporaine des révélations. Dans le *Qoran* (68, 4) Allah dit à Mahomet : «Tu as un grand caractère.» A cette expression nous devons la vaste bibliothèque des *Šamâ'il*[4], pour nous contenter ici de cet exemple.

Ce travail exégétique accompli, on se trouva avoir collectionné quantité de faits, relatifs à la personne ou aux

[1] Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaq.*, II[1], 112, 113; peut-être parce que certaines *riwâyât* ont calculé l'année sans tenir compte du *nâsi*.

[2] Snouck, *op. cit.*, 65.

[3] Pour l'âge de ce morceau, cf. Nöldeke-Schwally, *op. cit.*, 219.

[4] Cf. notre *Qoran et Tradition*, 19-20.

gestes de Mahomet. Collection volumineuse assurément, mais d'une authenticité discutable, par suite des préjugés ayant déterminé son origine. L'idée vint alors de réunir à part les sections narratives, de les ranger sous certains chefs, de façon à obtenir un récit suivi. Il en est sorti le *Kitâb al-Maǧâzi* ou des campagnes de Mahomet. Pour l'islam, religion militante, il présentait un intérêt capital; dans le Qoran les allusions abondaient et les souvenirs étaient relativement récents. L'influence de l'Évangile fit faire un nouveau pas. Mahomet et les premiers Compagnons s'étaient figuré le Nouveau Testament comme un recueil de lois, dans le genre de la *Thora,* ou de sourates, rappelant celles du Qoran. En apprenant à connaître l'Évangile de près, leurs successeurs, les *Tâbi'îs* découvrirent un récit des actions, une véritable vie du Christ. A leur tour, ils voulurent posséder la Sîra de Mahomet. Pour l'obtenir, ils élargirent le plan des *Maǧâzi;* ils l'enrichirent des innombrables anecdotes, réunies par les exégètes sur la période mecquoise et sur celle de Médine, non encore utilisées dans les *Maǧâzi.* Voilà comment s'élabora la *Sîra :* œuvre d'inspiration exégétique au lieu d'être une histoire dans le vrai sens du mot; compilation extraite des *tafsîr* qoraniques et non pas composée sur documents réunis *ad hoc.*

De cette origine la trace est demeurée. Fréquemment une attention ordinaire suffit pour reconnaître le fil exégétique, reliant ces ḥadîṯ isolés au « Livre d'Allah ». Nous avons essayé de le montrer ailleurs[1].

La chronologie devait se ressentir de ce vice d'origine : elle dérive en majeure partie du *Qoran.* De là son incertitude. Si les noms propres, à l'exception de deux, font défaut dans le Livre d'Allah, les événements historiques y sont encore moins bien datés, à part certaines batailles et des événe-

[1] Cf. *Qoran et Tradition.*

ments de la vie domestique : le tout appartenant à la période médinoise.

Les Arabes ont suivi le même procédé pour l'histoire profane. Dans les innombrables *riwâyât* du *Kitâb al-Aǵâni*, le seul noyau historique sérieux est constitué par les vers anciens, sauvés du naufrage de la littérature préislamique. Ils forment les uniques archives des Arabes, ديوان العرب, comme les aurait appelés ʿOmar. La prétendue tradition orale des tribus se confond pratiquement avec ces archives poétiques confiées à la mémoire des *râwia*. Autour de ce noyau solide est venu se grouper un conglomérat de notices, de commentaires, réunis par les *nassâba* ou généalogistes, par les auteurs d'*aiyâm an-nâs* « l'histoire générale », et d'*aiyâm al-ʿarab*, l'histoire nationale. Sur la valeur de cette soi-disant érudition historique, les orientalistes sont fixés, depuis Caussin de Perceval. Parfois la citation poétique sert de point de départ; mais on la trouve aussi mêlée incidemment au milieu ou à la fin de la narration, comme une confirmation de son authenticité.

Qu'on ne se récrie pas sur l'audace de ce rapprochement, les musulmans n'ayant pu traiter avec cette désinvolture la vie de leur Prophète! Ce serait oublier la mentalité des Compagnons, leur prêter notre conception de l'histoire. A leurs yeux Mahomet fut le plus grand, le dernier des prophètes, son livre « la parole d'Allah ». Tout se trouvant dans tout, le *Qoran* ne devait-il pas d'abord renseigner sur la vie de l'auteur, comme faisaient la *Thora* pour les anciens prophètes, l'Évangile pour le Christ? Interrogé sur la bataille de Badr, ʿAbdarraḥmân ibn ʿAuf renvoie ses interrogateurs au *Qoran*. « Lisez, dit-il, vous vous figurerez être présents[1]. » La favorite ʿAïśa, sollicitée de décrire le caractère de son mari, s'étonne de cette curiosité injustifiée : « N'êtes-vous pas Arabes? réplique-

[1] Cf. *Qoran et tradition*, p. 16.

t-elle aux *tâbi'is* réunis, ouvrez donc le *Qoran,* vous y trouverez le portrait d'Aboû'l Qâsim ! [1] » Historiques ou non, ces ḥadîṯ trahissent naïvement le procédé suivi et l'étroite dépendance de la *Sîra* à l'endroit du *Qoran.*

Quand il s'est agi de fixer les traits de la figure historique du Maître, les plus anciens traditionnalistes ont commencé par ouvrir ce recueil. S'ils se sont préoccupés des témoignages des contemporains, ç'a été pour les harmoniser, pour les faire cadrer avec les assertions du livre d'Allah. Dieu parlant dans le *Qoran,* comment aller jusqu'à contrôler ce témoignage, *omni exceptione major,* par les souvenirs de mortels faillibles? Pour la tradition orale du Ier siècle de l'hégire, le cadre étroit du *Qoran* s'est transformé en lit de Procuste. Les témoins oculaires eux-mêmes ont fini par ne plus voir que par les yeux de Mahomet[2].

Nous pensons l'avoir montré pour la question chronologique, discutée dans les pages précédentes. A vrai dire, nous avons surtout collectionné des points d'interrogation, montré le caractère artificiel, l'absence de sens critique des systèmes adoptés par la *Sîra.* Résultat négatif! Puisse-t-il ébranler la confiance de la critique et engager les érudits à chercher la solution dans une autre direction ! Il ne peut être question de rejeter tout en bloc. Ce serait sacrifier en même temps les importantes parcelles de vérité historique qui s'y trouvent mêlées. Au lieu de renverser la lourde construction élevée par la Tradition, contentons-nous de la démonter pierre par pierre, pour examiner la valeur des matériaux employés. Opération fastidieuse mais indispensable! Laissera-t-elle subsister de quoi

[1] Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaq.,* vol. I, ms. de Top Kapoû ou du Vieux sérail, Constantinople : السّتَ رجل عربيّ تقرأ القران; Nowairi, *Nihâia,* II, 16e section (ms. Kuprulu, Constantinople), innombrables ḥadîṯ en ce sens, comme dans la majorité des *Śamâ'il.*

[2] *Qoran et Tradition,* p. 6.

édifier un modeste monument à la mémoire d'un des hommes les plus extraordinaires de l'Orient médiéval? Les matériaux à examiner sont tellement considérables; d'autre part, le travail de revision se trouve encore trop peu avancé pour permettre de donner une réponse définitive.

PROLÉGOMÈNES

À L'ÉTUDE DES HISTORIENS ARABES

PAR KHALÎL IBN AIBAK AṢ-ṢAFADÎ,

PUBLIÉS ET TRADUITS

D'APRÈS LES MANUSCRITS DE PARIS ET DE VIENNE,

PAR M. ÉMILE AMAR.

L'introduction qu'Aṣ-Ṣafadî a placée en tête de son œuvre maîtresse, encore inédite, le Dictionnaire des hommes célèbres de l'Islâm, intitulé : *Le Complet sur les décès* [litt. : *Le livre qui donne intégralement les nécrologies* ou *les décès*] (كتاب الوافي بالوفيات), avait, de bonne heure, attiré l'attention des orientalistes. Flügel l'avait signalée dans son catalogue des manuscrits de Vienne[1], comme un document important pour l'histoire littéraire. D'autres orientalistes songèrent à la publier. On annonça, en 1901, qu'une édition de ces prolégomènes était en préparation[2]. Ce travail n'a pas été entrepris pour des raisons que j'ignore. La publication de ce texte arabe a été si désirée, que j'ai cru utile d'en donner enfin aux arabisants une édition critique, accompagnée d'une traduction française annotée[3].

(1) *Die arabischen Handschriften der K. K. Hofbibliothek zu Wien*, II (1865), p. 329-330 (n° 1163).

(2) Hartwig Derenbourg, *Les manuscrits arabes de la Collection Schefer à la Bibliothèque nationale* (1901), p. 31.

(3) Le système de transcription adopté pour les articulations qui n'ont pas leurs équivalents exacts en français, est le suivant :

ث *th*; ج *dj*; ح *ḥ*; خ *kh*; ذ *dz*; ش *š*; ص *ṣ*; ض *ḍ*; ط *ṭ*; ظ *ẓ*; ع *'*; غ *gh*; ق *q*; ك *k*; ه *h*; ى initial ou consonne *y*; formant diphtongue avec *a* : *i*. — Seules les trois voyelles *a*, *o* (*u*), *i* ont été employées dans la transcription.

Le jurisconsulte, le poète, le philologue, l'historien, le haut fonctionnaire qu'était Aṣ-Ṣafadî, a laissé dans la littérature arabe un nom trop connu et une œuvre trop considérable pour qu'il soit besoin de le présenter longuement au lecteur. Né à Ṣafad en 696 de l'hégire (1296 de J.-C.), il fit des études aussi variées qu'approfondies à Damas, sous la direction de maîtres justement réputés, tels que Djamâl ad-Dîn Ibn Nubâta[1], pour la poésie, Abû Ḥayyân[2], pour la philologie, Ibn Djamâʿa[3] et Al-Mizzî[4], pour le droit šâfiʿite, Adz-Dzahabî[5], pour l'histoire, et occupa enfin divers postes dans l'administration et les finances, à Ṣafad, au Caire, à Alep et à Damas[6]. Il mourut, âgé de 68 ans, en l'année 764 de l'hégire, correspondant à l'année 1363[7] de l'ère vulgaire.

Son œuvre colossale — M. Brockelmann[8] en a catalogué trente ouvrages formant près de cent volumes — embrasse tous les genres littéraires que l'auteur avait étudiés dans sa jeunesse. Mais c'est surtout la poésie, et la poésie légère, la prose rimée ou cadencée et la biographie qu'il a cultivées. Dans ce dernier genre, son grand ouvrage, *Le Complet sur les décès*, qui existe en entier, mais disséminé dans toutes les bibliothèques de l'Europe, aurait mérité d'être édité, si son immense étendue ne rendait cette entreprise presque impos-

(1) Voir sur cet auteur les renseignements et les références données par M. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, II, 10-12. — Sur son homonyme et aïeul, cf. *op. cit.*, I, 92, et aussi le ms. arabe 2066, de Paris, aux folios 104 à 113.

(2) Brockelmann, *op. cit.*, II, 109.

(3) Brockelmann, *op. cit.*, II, 74.

(4) Brockelmann, *op. cit.*, II, 64.

(5) Brockelmann, *op. cit.*, II, 46.

(6) Cf., pour plus de détails, Brockelmann, *op. cit.*, II, 31, et le ms. arabe de Paris, n° 2070, fol. 54 et suiv.

(7) C'est sans doute par une erreur typographique que M. Brockelmann donne la date 1383. Cf. *op. cit.*, p. 32, ligne 3.

(8) *Op. cit.*, p. 32-33.

sible. En tout cas, l'ayant étudié de près, je crois utile de rectifier l'idée erronée que l'on se fait, depuis longtemps, sur le contenu de cet ouvrage. Ce n'est pas, comme le dit le Catalogue des manuscrits arabes de Paris[1], « un *Supplément* au dictionnaire biographique d'Ibn Khallikân[2] ». Aṣ-Ṣafadî, qui est postérieur à cet auteur, mort en 681 (1282), a refondu l'ouvrage de son prédécesseur comme ceux de plusieurs autres biographes célèbres, tels que Dzahabî[3], Ibn Mâkûlâ[4], Ibn Baškuâl[5] et beaucoup d'autres, de sorte que, tout en donnant la biographie des hommes célèbres dont s'est occupé Ibn Khallikân, il y ajoute celles de tous les personnages omis ou négligés de propos délibéré par son prédécesseur, ou qui lui sont postérieurs. C'est donc moins un supplément qu'un ouvrage destiné, dans la pensée de son auteur, à remplacer aussi bien Ibn Khallikân que toutes les biographies spéciales ou générales qui l'ont précédé lui-même. Ce qui a accrédité longtemps l'opinion que l'ouvrage d'Aṣ-Ṣafadî n'était qu'un supplément à celui d'Ibn Khallikân, c'est le mot *wafayât*, qui figure à son titre. On a pensé qu'*Al-Wâfî bil wafayât* d'Aṣ-Ṣafadî, ne pouvait être qu'un supplément aux *Wafayât* d'Ibn Khallikân, comme le *Fawât al-wafayât* d'Ibn Šâkir al-Kutubî, qui est certainement un supplément. Mais le plus léger examen de l'œuvre d'Aṣ-Ṣafadî suffit pour montrer qu'elle constitue un recueil tout à fait indépendant, ne faisant suite à aucun auteur antérieur.

C'est en tête de ce grand ouvrage biographique qu'Aṣ-Ṣafadî a placé la *muqaddima*, dont le texte est ci-après. Ces

(1) *Catalogue des mss. arabes de la Bibliothèque nationale*, n° 2062-6.

(2) M. H. Derenbourg, peut-être sur la foi du Catalogue de Paris, a considéré également cet ouvrage comme un supplément; voir *Les mss. arabes de la Coll. Schefer*, p. 31, ligne 5.

(3) Cf. note 5.

(4) Brockelmann, *op. cit.*, I, 354.

(5) Brockelmann, *op. cit.*, I, 340.

prolégomènes débutent par une doxologie écrite dans un style très recherché et en prose rimée. Comme cela arrive toujours, les nécessités de l'allitération obligent l'auteur à exprimer sa pensée d'une manière très alambiquée et qui nuit beaucoup à la clarté dans tout ce passage. Je vais analyser ici cette préface, avant de donner le texte entier des prolégomènes.

Aṣ-Ṣafadî, commence par faire l'éloge des grands hommes de l'Islâm «dont les savants sont comparables aux prophètes d'Israël; dont les émirs égalent les souverains de la Perse, pour la magnificence et la munificence[1]». Il fait ensuite l'éloge des sciences historiques, et trace le plan de son propre ouvrage, en le présentant comme une très vaste collection de biographies des hommes célèbres de l'Islâm. «Je n'y omettrai, dit-il, aucun des khalifes orthodoxes, aucun des notables parmi les *aṣḥâb* (compagnons du Prophète), les *tâbi'* (suivants), les princes les émirs, les *qâḍîs*, les gouverneurs de provinces, les vizirs, les lecteurs du Qoran, les traditionnistes, les jurisconsultes, les *chaikhs*, les dévots, les inspirés, les saints, les grammairiens, les littérateurs, les écrivains, les poètes, les médecins, les savants, les hommes d'esprit et d'intelligence, les chefs de sectes, les hérétiques, les penseurs hétérodoxes, les hommes marquants de chaque science[2].»

Dans ce vaste plan, on trouvera sans doute des biographies d'hommes peu importants, comparés à d'autres. Mais, comme l'a dit le grammairien Khalîl, «pour arriver à la connaissance de ce qui est nécessaire en grammaire, on est obligé d'apprendre bien des choses moins indispensables. Il en est de même de toutes les sciences.» C'est ainsi que l'auteur s'excuse des longueurs, parfois inutiles, de son ouvrage[3].

(1) علماءها كانبيآء بنى اسرائيل وامراؤها كملوك فارس فى التنويه والتنويل.

(2) Ce passage a été copié par Hadji Khalfa, *Lexicon bibliographicum*, t. VI, p. 417. Cf. *infra*, p. 263.

(3) على انه قد يجئ فى خلال ذلك مَن لا يُضطر الى ذكره .. ويبدو هجر سوكه

Quant à la disposition matérielle des biographies, l'auteur a adopté l'ordre alphabétique, sauf néanmoins une exception, justifiée par la qualité du bénéficiaire : au lieu de commencer par la lettre *alif,* le livre s'ouvre par une longue et intéressante biographie de Mahomet. Mais, aussitôt après tous les Mahomets, on revient à l'ordre alphabétique, qui est suivi durant tout le cours de l'ouvrage. Malgré l'étendue de la notice qu'il a consacrée à Mahomet, Aṣ-Ṣafadî s'excuse de sa brièveté en rappelant la multiplicité des ouvrages qui ont été composés sur ce sujet.

Ce passage vaut la peine d'être traduit ici en entier, car il complète sur un point spécial la bibliographie donnée plus loin, à la onzième section.

اول من صنّف فى المغازي عُرْوة بن الزبير رضى اللّه عنهما ثم موسى بن عُقْبة ثم عبد الله بن وَهْب ثم في السِيَر ابن اسحق ورواها عنه جماعةٌ منهم من زاد ومنهم من نقص فمنهم زياد بن عبد اللّه البكّائيّ شيخ عبد الله بن هِشام مختصرِ السيرة وسلمة بن الفضل الابرش ومحمد ابن سلمة الحرانيّ ويونس بن بُكَيْر الكوفيّ وعمل ابو القاسم السُّهَيْليّ رحمه الله تعالى كتاب الرَوْض الأُنُف في شرح السيرة المشار اليها ووَضَعَ عليه شيخُنا الامام الحافظ شمس الدين الذهبيّ كتابًا سماه بُلبُل الرّوض .·. وفي الطبقات الكُبْرى لابن سعد سِيرة مطوّلة .·. ثم دلائل النبوّة لابي زُرْعَة الرّازي شيخ مُسلم .·. ثم دلائل السَّرَقُسْطيّ .·. ثم دلائل الحافظ ابي نُعَيم في سفرَيْن .·. ثم

بين وِصالِ زهره .·. قال الخليل بن احمد رحمه الله تعالى لا يصل احد من النحو الى ما يحتاج اليه الا بعد معرفة ما لا يحتاج اليه وهكذا كل علم لا يبلغ الانسانُ اتقانه الا بعد تحصيل ما يفتقر اليه.

دلائل النبوّة للنقّاش صاحب التفسير .·. ودلائل النبوّة للطبرانيّ .·.
ودلائل ابي ذَرّ المالكيّ .·. ثم دلائل الامام البَيْهَقيّ في ستة اسفار كبار
فاجاد ما شاء .·. وأَعْلام النبوّة لابي المُطَرِّف قاضي الجماعة .·. واعلام
النبوّة لابن قُتَيْبة اللُّغويّ .·. ومِن أَصغر ما صُنِّف في ذلك جزءٌ لطيف
لابن فارِس صاحب المُجْمَل في اللغة .·. وكتاب الشمائل للترمذيّ
وهو عبد الله بن مسلم رحمه الله كتبتُه بخطّي وقرأتُه على
شيخنا الحافظ جمال الدين المِزّي .·. والشمائِل للحافظ المُسْتَغْفِريّ
النَّسَفِيّ .·. وكتاب صِفَة النبي صلى الله عليه وسلم للقاضي ابي
البَخْتريّ .·. وكتاب الأَخْلاق للقاضي اسمعيل المالكيّ .·. وكتاب الشِّفا
للقاضي عِياض .·. والوفآء لابن الجَوْزيّ في مجلّدَيْن .·. والاقْتِفآء لابن
مُنَيِّر خطيب الاسكندريّة .·. ونَظْمُ الدُّرّ لابن عبد البَرّ .·. وسيرة بن
حَزْم .·. وحَجَّةُ الوَدَاع فاجاد فيها .·. وسيرة الشيخ شرف الدين
الدِمْياطيّ .·. وسيرة الحافظ عبد الغَنيّ مختصرة .·. وعيون الاثر في المغازي
والشمائل والسِّير لشيخنا الامام الحافظ فَتْح الدين محمد بن سَيِّدِ
النّاس رويتُها عنه سماعًا لبعضها من لفظه واجازةً لِعامَّتها .·.
وله سيرةٌ اخرى مختصرة سمعتُها من لفظه .·. ولِشيخنا الامام الحافظ
شمسِ الدين الذهبيّ في اوّل تاريخ الاسلام مجلّدٌ في المغازي .·.
ومُجلّد في السيرة قرأتُهما عليه .·. وفي تاريخ ابن جرير في الايّام
النبويّة جُمْلةٌ من ذلك .·. ولابن عساكِر في تاريخه لِدِمَشق جزءٌ
كبير .·. ولابن ابي شَيْبة في مُصَنَّفِه فيما يتعلّق بذلك نَفَسٌ طويل .·.
هذا الى ما في الكُتُب الصِحاح السنة مِن ذكر شمائله .·. ومغازيه
وسِيَرِه .·. [وافر]

Le premier qui ait composé un ouvrage sur les expéditions du Prophète (*al-maghâzi*) est 'Urwa ibn az-Zubair[1]. Après lui, viennent Mûsâ ibn 'Uqba[2] et 'Abd Allâh ibn Wahb[3]. Quant à la biographie du Prophète, le premier qui en ait composé une est Ibn Isḥâq[4]. Cette biographie a été transmise, d'après lui, par un grand nombre d'auteurs avec des additions ou des retranchements. Parmi ces auteurs, on trouve :

1° Ziyâd ibn 'Abd Allâh al-Bakkâ'î[5], maître d''Abd Allâh ibn Hišâm[6], qui a composé un abrégé de la vie du Prophète (*mukhtaṣir as-Sira*);

2° Salama ibn al-Faḍl al-Abraš[7];

3° Muḥammad ibn Salama al-Ḥarrânî[8];

4° Yûnus ibn Bukair al-Kûfî[9];

5° Abû-l-Qâsim as-Suhailî[10] a composé l'ouvrage intitulé : *ar-rauḍ*

(1) C'est le fils du fameux Az-Zoubair ibn al-'Awwâm, le *Compagnon* de Mahomet. Il mourut en 93 ou 94 de l'hégire (712 ou 713). Sa biographie est donnée par Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 427. Cf. aussi Hammer-Purgstall, *Litteraturgeschichte der Araber,* II, 172.

(2) Sur l'auteur (mort en 146 = 758) et sur l'œuvre, voir Brockelmann, I, 134.

(3) Abû Muḥammad 'Abd Allâh b. Wahb b. Muslim al-Qurašî al-Fihrî, jurisconsulte célèbre qui florissait en Égypte. Né au Caire en 124 ou 125 de l'hégire (742 ou 743), il mourut dans sa ville natale en 198 (814). Voir Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 323, Hammer-Purgstall, *Litteraturgesch.*, t. III, p. 193, et les manuscrits arabes de Paris, n° 2066, fol. 112, et n° 2103, fol. 23.

(4) Mouḥammad ibn Isḥâq († 191 = 768) Une bonne notice sur cet auteur est donnée par Ṣafadî, dans le ms. de Paris n° 5860, fol. 182. Sur sa *Vie du Prophète,* voir la bibliographie dans Brockelmann, I, 135.

(5) Cf. Brockelmann, I, 135; Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 247, et Hammer-Purgstall, III, 408. Il mourut en 183 (799).

(6) Il s'agit sans doute ici d''Abd al-Malik (et non d''Abd Allâh) b. Hišâm, l'auteur bien connu de la *Vie du Prophète,* qui mourut en 218 (834). Sur cet auteur et son œuvre, voir Brockelmann, I, 135.

(7) Il était qâḍî de Rayy. C'est le seul renseignement que j'aie trouvé sur cet auteur. Cf. *Tâdj al-'arûs*, VIII, p. 338, et Mas'ûdî, *Avertissement*, trad., p. 341.

(8) Ce traditionniste, dont nous n'avons pas le livre, est mort en 191 (807) cf. Dzahabî, *Tadzkirat al-Ḥuffâẓ*, I, 289, et *Ṭabaqât*, VI, 63.

(9) Ce traditionniste est mort en 199 (814); cf. Dzahabî, *op. cit.*, I, 299.

(10) Sur l'auteur, dont le nom est 'Abd ar-Raḥmân b. 'Abd Allâh, mort en 581 (1185), voir les références données par Brockelmann, I, 413, et ajouter une intéressante notice donnée par le manuscrit arabe de Paris, n° 2066, fol. 149 r°. Sur son œuvre, voir Brockelmann, I, *ibid.* et p. 135.

al-unuf, qui est un commentaire de la *Vie du Prophète* (*as-Sira*), dont il a été parlé ci-dessus;

6° Notre maître, Šams ad-Dîn adz-Dzahabî a composé, d'après le précédent ouvrage, un livre intitulé *Bulbul ar-rauḍ* (Le Rossignol du jardin)[1];

7° On trouve dans les *Ṭabaqât al-kubrâ* (Les Grandes Classes) d'Ibn Sa'd une longue biographie (*sîra*) du Prophète[2];

8° Les *Dalâ'il an-nubuwwa*, par Aboû Zur'a ar-Râzî[3];

9° Les *Dalâ'il*, par As-Saraqusṭî[4];

10° Les *Dalâ'il*, par le *ḥâfiẓ* Abû Nu'aim, en deux volumes[5];

11° Les *Dalâ'il an-nubuwwa*, par An-Naqqâš, l'auteur du commentaire (*tafsîr*) du Qoran[6];

12° Les *Dalâ'il an-nubuwwa*, par At-Ṭabarânî[7];

13° Les *Dalâ'il*, par Abû Dzarr al-Mâlikî[8];

14° Les *Dalâ'il*, par l'Imâm al-Baihaqî, en six gros volumes[9];

(1) Sur l'auteur, voir plus loin, dans la 11e section, le n° 135 et la note. Hadjî-Khalfa, *Lexicon bibliographicum* (t. III, p. 487), au chapitre consacré à l'ouvrage du Suhailî, ne fait pas mention du *Rossignol*.

(2) Sur l'auteur, voir plus loin, dans la 11e section, le n° 205 et la note. Sur l'œuvre, voir Brockelmann, I, 136. On sait que ce vaste recueil est en cours de publication sous la direction de M. Ed. Sachau.

(3) Abû Zur'a 'Obaid Allâh b. 'Abd al-Karîm, fameux traditionniste, mort en 424 (858). Cf. Dzahabî, *Ṭabaqât*, IX, 35.

(4) Hadjî-Khalfa (III, 236-237) ne fait pas mention de ces *Dalâ'il* dans le chapitre consacré à cette littérature.

(5) Sur l'auteur, voir plus loin, dans la 11e section, le n° 254 et la note. Sur l'ouvrage, qui est conservé au British Museum et au Caire, voir Brockelmann, I, 362.

(6) Sur l'auteur, Abû Bakr Muḥammad, fils de Ḥasan an-Naqqâš (266-361 = 879-962), voir Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 638. Son commentaire du Qoran existe au Caire, voir Brockelmann, I, 521. Les *Dalâ'il*, que nous n'avons pas, sont citées par Ibn Khallikân, *loc. cit.* — Safadî a donné une notice sur cet auteur dans son *Wâfî bil-wafayât*. Cf. ms. arabe de Paris, n° 5860, fol. 232.

(7) Solaimân b. Aḥmad († 260 = 870). Nous n'avons pas ses *Dalâ'il*. Cf. Brockelmann, I, 167.

(8) Sur l'auteur, Abû Dzarr, mort en 432 (1042), voir Dzahabî, *Ṭabaqât*, XIII, 66; Ibn al-Athîr, *Chronicon*, IX, 352 (cf. Brockelmann, I, 135).

(9) Sur l'auteur, qui est mort en 458 (= 1060), sur son ouvrage, et sur l'étude qui en a été faite par K. Nylanders (Leiden, 1892), voir Brockelmann, I, 363.

15° *A'lâm an-nubuwwa*, par Abû-l-Muṭarrif, *qâḍi-l-djamâ'a*[1];

16° *A'lâm an-nubuwwa*, par le philologue Ibn Qutaiba[2];

17° Parmi les ouvrages les moins longs qui aient été composés sur ce sujet (la Vie du Prophète), on peut citer un petit livre d'Ibn Fâris[3], l'auteur d'*al-Mudjmal fil-lugha;*

18° *Aš-Šamâ'il* (Les nobles qualités du Prophète), par At-Tirmidzî, dont le nom est 'Abd Allâh ibn Muslim[4]. J'ai copié moi-même cet ouvrage et je l'ai lu devant mon maître Djamâl ad-Dîn al-Mizzî;

19° *Aš-Šamâ'il*, par le *ḥâfiẓ* al-Mustaghfirî an-Nasafî[5];

20° *Ṣifat an-nabî'* (Portrait du Prophète), par le qâḍî Abû-l-Bakhtarî[6];

21° *Al-Akhlâq*, par le qâḍî Ismâ'îl al-Mâlikî[7];

22° *Aš-Šifâ*, par le qâḍî 'Iyâḍ[8];

23° *Al-Wafâ'* (L'Acquittement intégral), par Ibn al-Djauzî, en deux volumes[9];

(1) Ce traditionniste est cité par Mas'ûdî, *Avertissement*, trad., p. 431. Cf. Hammer-Purgstall, *Litteraturgeschichte*, V, 807.

(2) Ce fameux auteur († 276 = 889) est trop connu pour qu'il soit besoin de donner ici sa biographie. Nous n'avons pas son ouvrage. Cf. Brockelmann, I, 120 et suiv.

(3) Il s'agit ici du philologue Aḥmad b. Fâris († 395 = 1005), qui est connu, en effet, par son œuvre maîtresse le *Mudjmal fil-lugha*. Nous n'avons pas sa *Vie du Prophète*. Cf. Brockelmann, I, 130.

(4) Mort en 279 (892). Sur l'auteur et l'œuvre, voir Brockelmann, I, 162.

(5) Il s'agit ici d'Abû-l-'Abbâs Dja'far b. Muḥammad an-Nasafî, mort en 432 (1040). Cf. Dzahabî, *Ṭabaqât*, XIII, 65; Wüstenfeld, *Gesch.*, n° 192.

(6) Sur ce fameux jurisconsulte, dont le nom est Wahb b. Wahb, qui fut qâḍî de Baghdâdz sous Hâroûn ar-Rašîd, voir l'intéressante notice d'Ibn Khallikhân, éd. Wüstenfeld, n° 796, et notre traduction du *Fakhrî*, p. 330, n. 2. Sa *Ṣifat an-nabî* est citée par Ibn Khallikân, *ibid.*

(7) Ce qâḍî se nommait Ismâ'îl b. Isḥâq b. Ismâ'îl b. Ḥammâd b. Dirham b. Bâbak al-Basrî al-Azdî al-Djahḍamî. Né en 199 ou 200 (814 ou 815), il mourut à Baghdâdz en 282 (895), dont il fut grand qâḍî sous le règne de Mu'tamid. Je trouve une intéressante notice sur cet auteur dans le ms. arabe de Paris n° 2103, fol. 27 r°. Parmi les 18 ouvrages que son biographe lui attribue, le *Kitâb al-akhlâq* n'est pas mentionné. Voir encore Ibn al-Athir, VII, 211, et Dzahabî, *Ṭabaqât*, IX, n° 123.

(8) Sur l'auteur, voir plus loin, dans la 11e section, le n° 218 et la note. Sur son ouvrage, qui a été imprimé au Caire et dont il existe un très grand nombre de manuscrits, voir Brockelmann, I, 369.

(9) Sur l'auteur, voir plus loin, dans la 11e section, le n° 108 et la note. Sur l'ouvrage, dont le titre entier est : كتاب الوفاء فى فضائل المصطفى, Brockelmann, I, 503.

24° *Al-Iqtifâ'*, par Ibn Munayyir [1], le prédicateur (*khaṭib*) d'Alexandrie;

25° *Naẓm ad-durr* (Les perles enfilées), par Ibn 'Abd al-Barr [2];

26° *Sîra* (Vie du Prophète), par Ibn Ḥazm [3];

27° *Ḥadjdjat al-wadâ'* (Le Pèlerinage des adieux), par le même. C'est un excellent ouvrage [4];

28° *Sîra*, par le *šaikh* Šaraf ad-Dîn ad-Dimyâṭî [5];

29° *Sîra* (Vie du Prophète), par le *ḥâfiẓ* 'Abd al-Ghanî [6]. C'est un résumé;

30° *'Uyûn al-athar fî-l-maghâzî waš-šamâ'il was-siyar*, par notre maître l'*imâm*, le *ḥâfiẓ*, Fatḥ ad-Dîn Muḥammad *ibn Sayyid an-Nâs*. Je l'ai transmise, d'après lui, pour partie d'après l'enseignement oral que j'ai reçu de lui (*samâ'an*), et, pour la totalité, d'après la licence qu'il m'a donnée à ce sujet (*idjâzatan*) [7];

31° Fatḥ ad-Dîn, l'auteur précité, a composé une autre *Sîra* abrégée [8], que je lui ai entendu lire de sa propre bouche;

(1) Sur l'auteur, Naṣir ad-Dîn Aḥmad b. Muḥammad, né en 620 = 1223, mort en 683 = 1284, voir les réferences données par Brockelmann, *op. cit*, I, 416 et 431, et ajouter une intéressante notice donnée par le ms. arabe de Paris n° 2068, fol. 125 (*al-manhal aṣ-ṣâfî*, d'Abû-l-Maḥâsin ibn Taghrî Bardî). Nous n'avons pas son *Iqtifâ'*.

(2) Sur l'auteur, voir plus loin, dans la 11e section, le n° 216. Quant à l'ouvrage, c'est probablement celui qui est conservé au Caire (II, 77), sous le titre de : كتاب الدرر فى المغازي والسير; cf. Brockelmann, I, 368.

(3) Sur ce fameux auteur, mort en 456 = 1064, voir les nombreuses références données par Brockelmann, *op. cit.*, I, 400. Nous n'avons pas sa *Vie du Prophète*, ni son *Pèlerinage des adieux*.

(4) Voir la note précédente.

(5) Sur l'auteur, dont le nom est 'Abd al-Mû'min b. Khalaf (613-705 = 1217-1306), voir Brockelmann, II, 43, et ajouter deux intéressantes notices contenues dans les ms. arabes de Paris n° 2071, fol. 90 r° à 91 v° (*al-manhal aṣ-ṣâfî*, d'Abû-l-Maḥâsin b. Taghrî Bardî), et n° 5859, fol. 119 v° à 121 v° (*A'wân an-naṣr wa a'yân al-'aṣr*, de Khalîl ibn Aibak aṣ Ṣafadî). Nous n'avons pas sa *Vie du Prophète*.

(6) Il s'agit ici du traditionniste 'Abd al-Ghanî b. 'Abd al-Wâḥid al-Djammâ'ilî († 600 = 1203), sur qui on peut consulter Brockelmann, I, 357. Son ouvrage est intitulé : *ad-durra al-muḍiyya fî's-sîra an-nabawiyya*.

(7) Sur l'auteur, Muḥammad b. Abî Bakr, mort en 734 (1334), et sur son œuvre dont le titre exact est : عيون الاثر فى غزوات سيد ربيعة ومضر وفى شمائله اذ هو اشرف شمائل البشر, et dont il existe de nombreux manuscrits, voir Brockelmann, II, 71.

(8) Cette *Vie abrégée du Prophète* est sans doute celle qui est connue sous le

32° Notre maître, l'*imâm*, le *ḥâfiẓ*, Šams ad-Dîn adz-Dzahabî a consacré en tête de son *Ta'rîkh al-islâm* un tome aux *Maghâzi* (Expéditions du Prophète), et un tome à la *Sîra* (Vie du Prophète). J'ai lu ces deux tomes devant lui [1];

33° On trouve dans le *Ta'rîkh* (Annales) d'Ibn Djarîr (Aṭ-Ṭabarî), plusieurs chapitres consacrés à l'époque du Prophète [2];

34° Un gros tome de *Ta'rîkh Dimašq* (Histoire de Damas), par Ibn 'Asâkir, est consacré à ce sujet [3];

35° L'ouvrage d'Ibn Abî Šaiba [4] contient aussi une bonne partie relative à la vie et aux expéditions du Prophète.

Tout cela, sans parler de ce qu'on trouve dans les six *Recueils authentiques* (*ṣiḥâḥ*) de traditions, touchant les nobles qualités, les expéditions et la biographie du Prophète.

Les prolégomènes proprement dits comprennent onze sections (فصول) qui présentent de l'intérêt notamment au point de vue de la grammaire et de la bibliographie. Sous ce dernier rapport surtout, Aṣ-Ṣafadî paraît avoir connu les meilleurs ouvrages historiques qu'un auteur écrivant à son époque pouvait avoir à sa disposition. Au reste, voici l'intitulé de chacune de ces sections :

SECTION I. Sur les divers computs et calendriers en usage chez les Arabes, les Persans, les Juifs, etc.

SECTION II. Exposé grammatical sur la manière d'écrire la date.

titre de *Nûr al-'uyûn* et sur laquelle on peut voir BROCKELMANN, *loc. cit.*, à la note précédente.

(1) Sur l'auteur et l'œuvre, voir, dans la 11e section, le n° 135 et la note.

(2) Sur l'auteur et l'œuvre, voir plus loin, dans la 11e section, le n° 100 et la note.

(3) Sur l'auteur et l'œuvre, voir *ibid.*, n° 52 et la note.

(4) Il s'agit ici probablement d'Abû Bakr b. Abî Šaiba, traditionniste mentionné, sans indication de date, par le *Tâdj al-'arûs* (I, p. 329, l. 23), et qui est l'auteur d'un *musnad*. Cet auteur est mort en 235 (849); cf. HADJI KHALFA, V, 532; BROCKELMANN, I, 516; DZAHABÎ, *Ṭabaq.*, VIII, 20.

Section III. Sur la manière d'indiquer par écrit la date d'un événement.

Section IV. Sur les ethniques ou noms relatifs (انساب).

Section V. Sur le nom propre, le nom patronymique (*kunya* كنية), le surnom honorifique (*laqab* لقب), et la manière de les disposer en même temps que l'ethnique.

Section VI. Sur l'orthographe, l'écriture et certains signes abréviatifs ou conventionnels.

Section VII. Sur le plan des ouvrages historiques.

Section VIII. Considérations grammaticales sur le mot وفاة « décès ».

Section IX. Sur l'utilité de l'histoire.

Section X. Sur les qualités que doit posséder un bon historien.

Section XI. Bibliographie historique (Histoire de l'Orient, Histoire du Maghreb, Histoire de l'Égypte, Histoire du Yémen et du Hedjâz, Histoire générale, Histoire des khalifes, Histoire des rois, Histoire des wizirs et des gouverneurs, Histoire des qâḍìs, Histoire des savants, Histoire des poètes, ouvrages historiques divers).

J'ai eu pour établir le texte :

1° Un manuscrit de la Bibliothèque de Vienne, coté 1163 au catalogue de Flügel, et dont j'ai obtenu communication grâce à l'entremise de M. Omont, conservateur du département des manuscrits à la Bibliothèque nationale. Je prie ce savant d'accepter mes très vifs remerciements. Ce manuscrit, qui est d'une écriture médiocre, se rachète par une correction relativement satisfaisante. C'est celui que je désigne par la lettre V.

2° Le manuscrit de Paris, 5860 du fonds arabe[1] (Collection Schefer), que je désigne, dans les notes, par la lettre P. Ce manuscrit, d'une écriture agréable et très lisible, pêche par le nombre trop considérable des fautes et des mauvaises leçons, dues pour la plupart à l'ignorance du copiste.

3° Le manuscrit de Paris, coté 4803 au catalogue des nouvelles acquisitions. Je le désigne par la lettre S (supplément). L'introduction d'Aṣ-Ṣafadî occupe, dans ce recueil de fragments, les folios 49 à 62.

Ce manuscrit, qui me paraît assez ancien, n'est pas daté. Au recto du folio 49, qui est le premier du fragment contenant l'introduction d'Aṣ-Ṣafadî, on lit la note suivante, écrite d'une autre main :

وافى بالوفيات لابن ايبك الصفدىّ جمع فيه تراجم الاعيان ونجباء
الزمن مَن الصحابة والتابعين والملوك والحكماء والاطباء والمشائخ
والشعراء من كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون لكاتب چلبى
مرحوم.

Le complet sur les décès, par Ibn Aibak aṣ-Ṣafadî; [ouvrage] dans lequel il a réuni les biographies des notables et des hommes les plus distingués du temps, parmi les compagnons du Prophète, les suivants, les rois, les savants, les médecins, les šaikhs, les poètes. Cette notice est extraite du *Kašf az-ẓunûn ʿan asâmî-l-kutub wal-funûn* de Kâtib Tšélébî, défunt[2].

D'après une autre note, le fragment contenant l'Introduction serait autographe. Cela me paraît douteux, car, malgré sa correction relative, il renferme encore des fautes grossières,

[1] Cf. H. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de la Collection Schefer*, p. 30; E. Blochet, *Catalogue de la collection des manuscrits orientaux, arabes, persans et turcs, formée par M. Schefer et acquise par l'État* (Paris, 1900), p. 11.

[2] Cf. Hadjî Khalfa, VI, 417.

que l'auteur écrivant lui-même n'aurait sûrement pas commises. En tout cas c'est là une question qui ne pourrait être résolue que par la comparaison de ce fragment avec les autographes avérés d'Aṣ-Ṣafadî, c'est-à-dire les manuscrits 1731 et 1733 de Gotha, et 1722 de l'Escurial[1]. Toutes les variantes ont été notées.

Pour les renseignements biographiques et bibliographiques sur les auteurs cités au cours de ce travail, je me borne généralement à renvoyer, dans la traduction, à l'ouvrage indispensable de M. Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (2 vol., Weimar, Berlin, 1898-1902). Il est, en effet, inutile de multiplier, sans profit, les notes au bas des pages, alors qu'une seule référence au travail de M. Brockelmann[2] suffit pour donner toutes les indications nécessaires. Je ne m'écarte de cette règle que dans les cas, forcément peu nombreux, où je peux donner un renseignement qui ne se trouve pas chez Brockelmann.

(1) Cf. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de la Collection Schefer*, p. 31; Brockelmann, *op. cit.*, II, 32.

(2) Les indications de M. Brockelmann permettront de recourir aux sources, toutes les fois qu'on désire avoir des renseignements plus détaillés que ceux qu'il donne lui-même.

المقدّمة وفيها فصول

الفَصْل الاوّل

كانت العرب تورّخ [a] فى بنى كنانة من موت كعب بن لُوىّ فلما كان عام الفيل ارّخت منه وكانت المدةُ بينهما مائة وعشرين [b] سنة قال

[a] S. Ce mot manque. — [b] P وعشرون.

INTRODUCTION COMPRENANT PLUSIEURS SECTIONS.

SECTION PREMIÈRE.

Du temps des Banû Kinâna[1], les Arabes avaient adopté comme point de départ de leur ère la mort de Kaʿb ibn Luayy[2]. Puis, quand arriva l'année où eut lieu la bataille de l'Eléphant[3], ils datèrent à partir de cet événement. L'intervalle entre ces deux événements fut de cent vingt ans[4].

[1] Cette tribu, dont l'ancêtre, Kinâna, naquit vers 101 avant l'ère vulgaire (cf. Caussin de Perceval, *Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islâm*, p. 193-194, et W. Muir, *The Life of Mahomet*, I, cxcvi), descend de ʿAdnân, l'ancêtre de tous les Arabes, par la branche dont les auteurs sont Maʿadd, Muḍar, Al-Yâs, Mudrika et Khuzaima. Cf. la table généalogique des tribus ismaʿilites dans *Annali dell' Islâm*, compilati da Leone Caetani, principe di Teano, introd., § 41, table I, et § 53, ainsi que les auteurs qui y sont cités.

[2] Ce personnage descend de Kinâna par An-Naḍr, Mâlik, Fihr, Ghâlib et Luayy, son père. Il naquit vers 299 ou 300 de l'ère vulgaire. Cf. Caussin de Perceval, I, p. 230, et Prince de Teano, *op. cit.*, introd., § 41 et 59.

[3] Sur cette expédition fameuse qui aurait été conduite par le vice-roi du Yémen, Abrahah, contre la Mecque, voir les versions rapportées par les traditionnistes arabes dans Teano, *op. cit.*, introd., § 59, 108, 109 et 117. Cette expédition aurait eu lieu en 570 de notre ère, puisque, de l'aveu de la majorité des historiens arabes, c'est cette année que naquit Mahomet. Voir Caussin de Perceval, *op. cit.*, I, 282; Ṭabarî, *Annales*, etc., I, 967-968. Cf. Teano, *op. cit.*, introd., § 123.

[4] En tenant compte de cet intervalle et en adoptant l'année 570 comme

صاحب الاغانى ابو الفرج انه لما مات الوليد بن المُغيرة[a] بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم ارّخت قريش بوفاته مدة لإعظامها اياه حتى اذا كان عام الفيل جعلوه تاريخا هكذا ذكره ابن[b] داب واما الزُبير بن

[a] P المعبرة. — [b] P بن.

L'auteur de *Kitâb al-aghânî,* Abû-l-Faradj[1], a dit : « Lorsque mourut Al-Walîd ibn al-Mughîra ibn ʿAbd Allâh ibn ʿAmr ibn Makhzûm, la tribu de Quraiš adopta la date de sa mort comme point de départ de son ère, et cela pendant un long laps de temps, à raison de la considération dont elle l'entourait. Lorsque arriva l'année où eut lieu l'expédition de l'Éléphant, ils l'adoptèrent comme date. C'est ainsi que la chose est racontée par Ibn Dâb[2].

date de l'expédition de l'Éléphant, la mort de Kaʿb ibn Luayy se placerait vers 450 (570—120 = 450). Il aurait vécu ainsi 150 ans, si l'on adopte, avec Caussin de Perceval (cf. note 2), que Kaʿb naquit en 299 ou 300 avant l'ère vulgaire.

[1] Sur l'auteur et l'œuvre, voir Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur,* I, 146.

[2] Toute cette chronologie est bien incertaine et fourmille d'erreurs. Le passage du *Kitâb al-aghânî* (XV, 11) cité au texte donne à entendre qu'Al-Walîd est mort bien avant la guerre de l'Éléphant, puisque jusqu'à cet événement son décès servait de date dans la tribu de Quraiš. Or, d'après Ṭabarî (I, 1261), Ibn Khaldûn (II, appendice 16) et d'autres auteurs, Al-Walîd mourut à la Mecque pendant la première année de l'hégire (622), c'est-à-dire 52 ou 53 ans après l'expédition de l'Éléphant (570 de J.-C.). Cf. Prince de Teano, *op. cit.*, Année 1, § 83, et Index, v° Al-Walîd. Il était né vers 547 de l'ère vulgaire (cf. Caussin de Perceval, *Essai*, I, tabl. viii). En admettant qu'il fût mort non en 622, comme l'affirment la plupart des historiens arabes, mais l'année même de l'expédition de l'Éléphant, il n'aurait eu à cette date que 23 ans (570-547 = 23). Comment la mort d'un jeune homme de 23 ans a-t-elle pu être considérée comme un événement si important qu'on l'a adopté comme point de départ d'une ère nouvelle? La difficulté serait encore plus grande, si l'on admet, avec l'*Aghânî*, qu'Al-Walîd est mort bien avant l'année de l'Éléphant.

بكّار فذكر انّها كانت تورّخ بوفاة هشام بن المُغيرة تسع سنين الى ان كانت السنة الّتي بنَوْا فيها الكعبة فارّخوا بها انتهى [a] وارّخ بنو

[a] P. Manque.

« Az-Zubayr ibn Bakkâr[1], au contraire, raconte que la tribu de Qurais avait adopté, comme date, la mort de Hišâm ibn al-Mughîra[2], pendant neuf ans. Il en fut ainsi jusqu'à l'année où ils construisirent la Kaʿba[3]; ils prirent alors cette année comme point de départ de leur ère. »

[1] Qâḍî de la Mecque, historien généalogiste de la tribu de Qurais († 256 H. = 870 J.-C.). Voir sur cet auteur : C. Brockelmann, *Litt. Gesch.*, I, p. 141; Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 239. On trouve encore sur cet auteur une notice intéressante dans le ms. d'Aṣ-Ṣafadî, nº 2064 (fol. 80 rº) de la Bibliothèque nationale. — Sur tout ce passage concernant la date, cf. l'opuscule de Soyûṭî, intitulé : كتاب الشماريخ فى علم التأريخ, éd. Ch. F. Seybold, où toutes ces traditions sont rapportées; voir aussi Ibn al-Athîr, *Chronicon*, I, 9-11; Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, trad. P. Casanova, p. 25 et suiv.; Masʿûdî, *Avertissement*, p. 263 et suiv.; Al-Bîrûnî, *Chronologie*, p. 26 et suiv.

[2] Ce personnage est le frère d'Al-Walîd b. Al-Mughîra dont il a été question plus haut, et il était encore vivant en 586 de l'ère vulgaire (cf. Caussin de Perceval, *Essai*, I, 311, l. 14) époque à laquelle il commandait une aile de l'armée quraišite, dans la bataille de Samtâ, livrée à la tribu des Hawâzin (*op. cit.* p. 309). Cette date est vraisemblable, puisque, d'après les historiens arabes, Mahomet assistait à cette bataille et avait alors 15 ans. Or la naissance de Mahomet est placée généralement vers 570 ou 571. La date de 586 (571 + 15), à laquelle Hišâm b. al-Mughîra commandait l'armée quraišite, est donc exacte. Il doit y avoir cependant une confusion entre les deux frères, Hišâm et Al-Walîd, imputable plutôt à Ibn Dâb, cité par l'auteur de *Kitâb al-aghânî* (voir *supra*, p. 266), puisque al-Walîd b. al-Mughîrah vivait encore au moment de la reconstruction de la *Kaʿba* (605) et qu'il en fut le principal ouvrier. Cf. Caussin, *Essai*, p. 340. La version de Zubair b. Bakkâr, qui s'est occupé spécialement des généalogies de Qurais, est plus exacte. Elle est confirmée par Masʿûdî, *Avertissement* (trad. Carra de Vaux), p. 284.

[3] La reconstruction à laquelle il est fait allusion ici, est celle qui a eu lieu au temps de Mahomet (il était alors âgé de 35 ans), vers 605 de l'ère vulgaire. Sur cette reconstruction et les circonstances miraculeuses qui l'accompagnèrent, cf. Caussin, *Essai*, I, p. 338 et suiv.

اسمعيل عليه السلام من نار ابرهيم عليه السلام الى بناية[a] البيت ومن بناية البيت الى تفرّق مَعَدّ ومن تفرق معدّ الى موت كعب بن لُوىّ ومن عادة الناس ان يؤرّخوا بالوقائع المشهورة[b] والامر العظيم فارّخ بعض العرب بعام الخُنان لشُهرتِه قال النابغة[c] الجَعْدىّ

[الوافر]

فَمَنْ يَكُ سائلا عنّى فانّى مِنَ الفِتْيانِ أيّامَ الخُنَانِ

[a] P بناه. — [b] S بالواقع المشهور. — [c] S اليابغة; V التابغة.

Les descendants d'Ismâʿîl (sur lui soit le salut!) adoptèrent, comme point de départ de leur ère, le «feu d'Abraham» (sur lui soit le salut!), jusqu'à la construction de «la sainte maison» (*c'est-à-dire :* la Kaʿba); puis [la construction de la Kaʿba] jusqu'à la dispersion des Maʿaddites; enfin la dispersion des Maʿaddites, jusqu'à la mort de Kaʿb ibn Luayy.

Les hommes ont, en effet, l'habitude de fixer la date au moyen des événements notoires ou des faits mémorables.

C'est ainsi que certains Arabes adoptèrent, comme point de départ de leur ère, l'année de la *morve* (*ʿâm al-khunân*), à cause de sa célébrité.

An-Nâbigha al-Djaʿdî[1] a dit :

Si quelqu'un s'informe à mon sujet, qu'il sache que j'étais du nombre des adolescents à l'Époque de la Morve.

[1] Sur ce poète, voir *Kitâb al-aghâni* (éd. Bûlâq), IV, p. 133, où il est cité à propos d'épigrammes lancées contre lui par Lailà al-Akhyaliyya; Reisk, dans ses notes sur Abû-l-Fidâ, I, 63; cf. Sacy, *Chrestomathie*, II, 411, et *Anthologie grammaticale*, p. 129, où est cité un joli vers de Nâbigha; cf. aussi de Hammer-Purgstall, *Litteraturgeschichte der Araber*, I, 517, et IV, 758; Ibn Qotaiba, *Kitâb aš-šiʿr*, p. 162; *Tâdj al-ʿarûs*, IX, 193.

مضت مائة لعام ولدت[a] فيه   وعام بعد ذاك وحجتان[b]
وقد ابقت صروف الدهر منى   كما ابقت من السيف اليمانى

وكانت العرب قديما تؤرخ بالنجوم وهو اصل قولك نجمت على فلان كذا حتى يؤديه فى نجوم[c] وقال بعضهم قالت اليهود ان الماضى من خلق آدم عليه السلام الى[d] تأريخ الاسكندر[e] ثلاثة الاف سنة وثمانية واربعون سنة وقالت النصارى انها خمسة الاف سنة ومائة وثمانون

[a] V ولذت. — [b] P وحجاتاني. — [c] S. Les deux mots précédents manquent. — [d] V اعلى. — [e] S الاسكندرية.

Il s'est écoulé cent ans depuis l'année de ma naissance, plus une année, après cela, et deux pèlerinages[1].

Et pourtant, les vicissitudes du temps m'ont aussi peu entamé qu'elles entament une épée yéménite.

Anciennement les Arabes fixaient la date d'après les étoiles (*nudjûm*). C'est de là que dérive l'expression *nadjdjamtu :* j'ai échelonné les payements de telle somme pour un tel, afin qu'il la paye en plusieurs échéances (*nudjûm*).

D'après un auteur, les Juifs ont dit : « Le laps de temps écoulé depuis la création d'Adam (sur lui soit le salut!) jusqu'à l'ère d'Alexandre[2] est de trois mille quarante-huit ans (3,048). » D'après les Chrétiens, il serait de cinq mille cent quatre-vingts ans (5,180)[3].

[1] C'est-à-dire deux autres années, ce qui lui donne 103 ans. Ces vers sont rapportés dans le ms. 5986 (*Kitâb al-awâ'il* d'Al-'Askari), fol. 76 v°; le *Tâdj*, t. IX, p. 193; *Lisân*, XVI, 301; Mas'ûdî, *Avertissement*, trad. 274, où l'on trouve l'explication du nom donné à l'ère en question. Mais voir l'explication différente qu'en donne le *Tâdj*, *loc. cit.*

[2] Voir plus loin, p. 270, note 1.

[3] 5,181 d'après Mas'ûdî, *Avertissement*, trad. Carra de Vaux, p. 265.

سنة واما المُدة المحرَّرة من هبوط آدم عليه السلام من[a] الجنّة الى الارض لتأريخ الليلة المُسْفِرة عن صباح يوم الجمعة الّذى كان فيه الطوفان عند اليهود الف سنة وستمائة وخمسون سنة وعند النصارى الفا سنة ومائتان واثنان واربعون سنة وعند السامرة الف وثلثمائة وسبع سنين وقال آخَرُ المدة الّتى بين خلْق آدم ويوم الطوفان الفا سنة ومائتان وعشرون سنة وثلثة وعشرون يومًا واما تأريخ الاسكندر[b] المذكور فى القرآن العظيم وتأريخ بخت نصر المعلومان وتأريخ

[a] S. Manque. — [b] S الاسكندرية.

Quant à l'intervalle exact qui s'est écoulé de la descente d'Adam du Paradis sur la terre, jusqu'à la date de la nuit qui a précédé le vendredi où eut lieu le Déluge, il est, d'après les Juifs, de mille six cent cinquante ans (1,650), d'après les Chrétiens, de deux mille deux cent quarante-deux ans (2,242), et, d'après les Samaritains, de mille trois cent sept ans (1,307).

Un autre auteur a dit : «Le laps de temps qui sépare la création d'Adam et le jour du Déluge est deux mille deux cent vingt ans (2,220) et vingt-trois jours.»

Quant à l'ère d'Alexandre, dont il est question dans le Qoran[1] Sublime, et à celle de Nabonassar (Bokht-Naṣṣar),

[1] Alexandre n'est pas expressément mentionné dans le Qoran. Dans ce livre il n'est question (surate XVIII, versets 82 et suiv.) que d'un personnage appelé Dzû-l-Qarnain, «l'homme aux deux boucles (ou au deux cornes)»; mais la majorité des commentateurs s'accorde pour identifier ce personnage avec Alexandre le Grand. D'autres, au contraire, disent que ce Dzû-l-Qarnain est un roi himyarite contemporain d'Abraham, cf. Caussin de Perceval, I, 65 et suiv. On voit qu'Aṣ-Ṣafadî est plutôt partisan de la première opinion.

الطوفان مجهول فاردنا تصحيح ذلك وتحريرَه فصحّحْناه بحركات الكواكب واوساطِها من وقت كون الطوفان الذى وَضَع فيه بطليموسُ اوساطَ الكواكب فى المجسطى فبِمُعَاونةِ هذين الاصلين صحّحْنا تأريخ الطوفان بحركات الكواكب لما تُصحّح[a] حركاتُ الكواكب بالتأريخ طَرْدًا فعكسْنا ذلك الى خلف وجمعنا ازمنته وحرّرناه فوجدنا بين الطوفان وبخت نصر من السنين الشمسية على ابلغ ما يمكن من التحرير الفَى سنة

(a) P يصح.

elles sont connues[1]. Au contraire, la date du Déluge est ignorée. Nous avons donc voulu la vérifier et la fixer exactement. En conséquence, nous avons vérifié cette date au moyen des mouvements des astres (planètes) et de leurs positions moyennes[2], depuis l'époque du Déluge, à laquelle Ptolémée a placé les positions moyennes des planètes, dans l'Almageste. A l'aide de ces deux principes, nous avons vérifié la date du Déluge, au moyen des mouvements des astres, de la même façon que les mouvements des astres se vérifient au moyen des dates, par application directe de la règle. Nous avons alors renversé cette règle et, ayant additionné les laps de temps et ayant exactement déterminé tout cela, nous avons trouvé entre le Déluge et Nabonassar — en années solaires et avec la plus grande pré-

[1] Cf. Mas'ûdi, *Avertissement*, p. 265.

[2] Ce mot اوساط ne figure pas avec ce sens dans les dictionnaires arabes. La phrase où il est employé a été, sans doute, empruntée à Al-Bîrûnî (*Chronologie*, partie arabe, p. 25, trad. anglaise de M. Édouard Sachau, p. 29), qui dit que les «positions moyennes» (*the mean places of the stars*) ont été établies par l'astronome Abû Ma'šar al-Balkhî, d'après la date du Déluge : والى هذا التاريخ احتاج ابومعشر البلخى ليبنى عليه اوساط الكواكب. La même citation se trouve chez Maqrizî, *Khitat*, I, 260, l. 19, et dans la traduction de M. Casanova, p. 27. — Sur Abû Ma'šar, voir Brockelmann, I, p. 221.

واربعمائة سنة وثُلثَى سنة ورُبع سنة ومنه الى تأريخ السريان
اربعمائة سنة وستة وثلثون سنة وجمعنا ذلك فكان ما بين الطوفان
وذى[a] القرنين بعد جَبْر الكسور الفَين وتسعمائة واثنين وثلاثين
سنة ثم زِدّنا على ذلك ما بينَنا وبين ذى القرنين الى عامنا هذا وهو
سنة احدى وسبعون[b] وستمائة للهجرة فبلغ من آدم عليه السلام
الى الان ستة الاف سنة وسبعمائة وتسعًا وسبعين سنة على ابلغ ما
يُمّكِن من التحرير وقال وهب عاش آدم الف سنة وفى التورية[c] تسع

(a) S ذو. — (b) وسبعين. — (c) V التوراة.

---

cision possible — un intervalle de deux mille quatre cents ans, plus deux tiers et un quart d'une année (2,400 + 2/3 + 1/4); de Nabonassar à l'ère des Syriens, quatre cent trente ans (430). Nous en avons fait l'addition, et l'intervalle entre le Déluge et [Alexandre] Dzû-l-Qarnain s'est trouvé être — après réduction des fractions — de deux mille neuf cent trente-deux ans (2,932)[1]. Puis y ayant ajouté l'intervalle qui existe entre Dzû-l-Qarnain et nous, jusqu'à cette année-ci, qui est l'année 671 de l'hégire, cela a donné, depuis Adam (sur lui soit le salut!) jusqu'à ce jour, un total de six mille sept cent soixante-dix-neuf ans (6,779), avec la plus grande précision possible[2].

(1) Mas'ûdî, *Avertissement*, trad. Carra de Vaux, p. 265, donne 2925 ans, en comptant jusqu'à l'avènement d'Alexandre. Mais l'auteur nous avertit (*l. l.*) que certains font commencer l'ère d'Alexandre à la 7e année de son règne. Or si on ajoute 7 à 2,925, on obtient les 2,932 de Ṣafadî.

(2) Mas'ûdî, qui écrivait en 345 de l'hégire, dit que l'intervalle qui le séparait d'Alexandre était de 1268 ans. Si l'on y ajoute les 5,181 qui séparent Adam d'Alexandre, on obtient 6,459 ans, comme total séparant Adam de Mas'ûdî. Ṣafadî écrivant 326 ans plus tard, on obtient, en ajoutant ce nombre, 6,775, ce qui se rapproche sensiblement du chiffre donné au texte.

مائة وثلاثين سنة وكان بين آدم رطوفان نوح الغا سنة ومائتان واربعون سنة وبين الطوفان وابرهيم عليه السلام تسعمائة وسبعة واربعون سنة وبين ابرهيم وموسى عليهما السلام سبعمائة سنة وبين موسى وداود عليهما السلام خمسمائة سنة وبين داود وعيسى عليهما السلام الف سنة ومائة سنة وبين عيسى ومحمد نبيّنا صلوات الله وسلامه عليهما ستمائة وعشرون سنة والله اعلم بالصواب

Wahb[1] a dit : « Adam a vécu mille ans. » D'après la *Thora,* il aurait vécu neuf cent trente ans (930). Entre Adam et le Déluge de Noé, il s'est écoulé deux mille deux cent quarante ans (2,240)[2]; entre le Déluge et Abraham (sur lui soit le salut!) neuf cent quarante-sept ans (947)[3], et entre Abraham et Moïse (sur eux soit le salut!) sept cents ans (700)[4]; entre Moïse et David (sur eux soit le salut), cinq cents ans (500)[5]; entre David et Jésus (sur eux soit le salut!), onze cents ans (1,100)[6]; entre Jésus et Mohammed notre prophète (sur eux soient les bénédictions et le salut d'Allâh!), six cent vingt ans (620)[7]. Au demeurant, Allâh sait mieux que personne ce qu'il en est.

(1) Il s'agit apparemment de Wahb b. Munabbih († 112 ou 114 ou 116). Voir Brockelmann, I, 65; Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 795; de Hammer, *Litteraturgeschichte*, II, 177, 223.

(2) 2,242 d'après Mas'ûdî, *Avertissement*, p. 281.

(3) 1,081, *ibid.*

(4) De la naissance d'Abraham à la mort de Moïse 545 ans, *ibid.*

(5) De Moïse à David 579 ans, Mas'ûdî, *op. cit.*, 286.

(6) 1,053 d'après Masûdî, *loc. cit.*

(7) Mas'ûdî, *Avertissement*, donne 629 ans et 361 ans, en comptant depuis la naissance de Jésus jusqu'à l'hégire (p. 285), et 600 jours, sans préciser les point limites (p. 286).

اقدم التواريخ التى بايدى الناس

زعم بعضهم ان اقدم التواريخ تأريخ القبط لانه بعد انقضآء الطوفان واقربُ التواريخ المعروفة تأريخ يزدجرد بن شهريار الملك الفارسيّ فهذا هو تأريخ ارّخه المسلمون عند افتتاحهم بلادَ الاكاسرة وهى البلاد التى تسمّى بلاد ايران شهر و اما التأريخ المعتضديّ فما اظنّه تجاوز بلادَ العراق وفيما بين هذه التواريخ تأريخ القبط والروم والفُرس وبنى اسرائيل وتأريخ عام الفيل وارّخ الناس بعد ذلك من عام الهجرة[a]

[a] Tout ce passage, depuis le mot اقدم, manque dans les mss. P V.

La plus ancienne ère en usage parmi les hommes.

Un auteur a prétendu que l'ère la plus ancienne est celle des Coptes, car elle commence après la fin du Déluge. La plus récente des ères connues est celle de Yezdédjerd, fils de Šahryâr[1], le roi perse. C'est une ère que les Musulmans ont adoptée, quand il conquirent le pays des Cosroës, c'est-à-dire le pays qui est appelé Irânšahr[2].

Quant à l'ère inaugurée par Al-Muʿtaḍid[3], je ne crois pas qu'elle ait dépassé les limites de l'ʿIrâq.

Entre ces deux ères [extrêmes] se placent l'ère des Coptes, des Rûm, des Perses, des Banû Isrâ'îl, l'ère de l'expédition[4] de l'Éléphant.

[1] Cette ère date du milieu de l'an 632 de J.-C. Cf. Caussin, *Essai*, III, 465, note 1. Exactement le mardi 16 juin 632 : Noeldeke, *Gesch. der Perser und Arab.*, p. 434.

[2] Sur l'étendue que les géographes orientaux donnaient à ce pays, voir l'extrait de Yâqût *apud* Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique de la Perse*, p. 63.

[3] Voir plus loin, p. 284.

[4] Le texte dit : «L'ère de l'année de l'Éléphant». Sur la date, voir ci-dessus, p. 265, note 3. Sur les autres ères, voir Masʿûdî, *op. cit.*, 264-266.

واوّل مَن أرّخ الكُتب من الهجرة عمر بن الخطاب رضى الله عنه في شهر ربيع الاول سنة ست عشرة وكان سبب ذلك ان ابا موسى الاشعرىّ كتب الى عمر رضى الله عنه انه يأتينا من قِبَل امير المؤمنين كُتبٌ لا ندرى على ايّها[a] نعمل قد قرأنا صكّا منها محلّه شعبان فما ندرى اىّ الشعبانَيْن الماضى او الآتى فعمل عمر رضى الله عنه[b] على كتْب التأريخ فاراد ان يجعل اوّله رمضان فراى أنّ الاشهر الحُرُم

[a] P اتّها. — [b] P. Manque.

Les gens adoptèrent ensuite, comme point de départ de leur ère, l'année de la Hidjra (Hégire, ou émigration de Mahomet à Médine).

Le premier qui ait daté les écrits à partir de l'Hégire est ʿOmar ibn al-Khaṭṭâb (qu'Allâh soit satisfait de lui!), en Rabîʿ 1er de l'année 16 [de l'Hégire]. La raison en fut qu'Abû Mûsâ al-Aŝʿarî[1] écrivit à ʿOmar : « Il nous arrive des lettres de la part de l'Émir des Croyants, sans que nous sachions à laquelle de ces lettres nous devons nous conformer. Ainsi nous en avons lu une datée de Šaʿbân; mais nous ne savons pas duquel des deux Šaʿbân il s'agit; est-ce le Šaʿbân passé ou le prochain[2]? »

ʿOmar (Allâh soit satisfait de lui!) résolut alors d'écrire la date (l'ère). Il voulut la faire commencer au mois de Ramaḍân, mais il s'aperçut que les mois sacrés tomberaient, dans ce cas,

[1] Sur ce *compagnon* du Prophète et le rôle qu'il joua dans les premiers temps de l'islâm, voir la traduction d'*Al-Fakhri*, p. 147 et la note 3.

[2] Ce paragraphe a été emprunté par Ṣafadî à Abû Hilâl al-ʿAskarî, *Kitâb al-awâʾil* (ms. de Paris n° 5986 [collect. Schefer], fol. 26 r° et v°). Comp. le récit d'Ibn al-Athîr, *Chronicon*, I, 9.

تقع حينئذ فى سَنَتَيْن فجعله من المحرّم وهو آخرها فصيّر اوّلا لتجتمع فى سنة واحدة. وقد كان هاجَر صلى الله عليه وسلم يوم الخميس لايام من المحرّم فمكث مُهاجِرا بين سيْرٍ ومقامٍ حتى دخل المدينة شهرين وثمانية ايام[a] وقال العسكرىّ فى كتاب الاوائل اوّل من اخّر النيروز

[a] P V. Les 23 mots précédents manquent.

---

en deux années. Il fit alors commencer l'ère au mois de Muḥarram, qui est le dernier des mois sacrés dont il fit le premier mois, afin que les mois sacrés fussent groupés dans une même année[1].

Le Prophète avait émigré un jeudi, quelques jours étant écoulés du mois de Muḥarram[2]. Il demeura en émigration — voyage et séjour compris jusqu'au jour où il pénétra dans Médine — deux mois et huit jours.

Al-ʿAskarî[3] a dit, dans le *Kitâb al-awâ'il*[4] que le premier qui

[1] Voir la note précédente.

[2] D'après la majorité des auteurs arabes, l'*hégire* (l'émigration véritable) eut lieu au commencement de *Rabîʿ* 1er, tandis que, d'après notre auteur, cette date serait celle de l'arrivée du Prophète à Médine. Mais Ṣafadî n'indique pas son autorité. Sur cette question, qu'on peut considérer comme non encore résolue, voir Caussin de Perceval, *Essai*, III, p. 16 et suiv.; Prince de Teano, *Annali*, I, p. 345 et suiv., où l'on trouve une bonne discussion de toutes les opinions émises sur cette question.

[3] Abû Hilâl Al-Ḥasan b. ʿAbdallah . . . al-ʿAskarî, grammairien et littérateur, mort en 395 de l'hégire (1005 de J.-C.). Cf. Brockelmann, I, 126, et de Hammer, V, 451. Sur l'œuvre de cet auteur, on peut ajouter aux renseignements donnés par M. Brockelmann, que le *Kitâb aṣ-ṣanʿatain* etc. (n° 2 de la notice de Brockelmann) a été édité au Caire, par Muḥammad Amîn al-Khânigî (الخانجى), et que, sur le *Kitâb at-taṣḥîf* (n° 9 de la même notice), on peut consulter la communication de M. Brönnle, au Congrès des Orientalistes de Rome, III, 2, p. 6-8.

[4] Sur cet ouvrage, voir Richard Gosche, *Die Kitâb al-awâ'il, eine litterarhistorische Studie*, in-8°, Halle, 1867. Cf. Brockelmann, I, 127. Sur un ouvrage du même nom, par Sulaimân aṭ-Ṭabarânî († 360 H.), voir Brockelmann,

المتوكّل قال بينا المتوكل يطوف فى متصيَّدٍ[a] له اذ رأى زرعًا اخضر قال قد استأْذنني[b] عبيد الله بن يحيى فى فتح الخراج وارى[c] الزرع اخضر فقيل له ان هذا قد أضرَّ بالناس فهُمْ يقترضون[d] ويستسلفون فقال هذا شيءُ حدث ام هو لم يزل كذا فقيل له حادِث ثم عُرِّف ان الشمس تقطع الفَلَك فى ثلثمائة وخمسة وستين يومًا ورُبع يوم وان الروم تكبس فى كل اربع سنين يوما فيطرحونه من العدد فيجعلون سباطَ[e] ثلاثَ سنين متواليات ثمانيةً وعشرين يومًا وفى[f] السنة الرابعة

(a) P متصبد. — (b) P استذ اذنى. — (c) V وراى. — (d) V يقبضون. — (e) V شباط. — (f) V فى.

---

recula le *neirûz* est Al-Mutawakkil. « Al-Mutawakkil, dit-il, se promenait au cours d'une de ses parties de chasse quand il vit un champ de céréales encore vert. « 'Ubaid-Allâh ibn Yaḥyâ[1], « dit-il, m'a demandé l'autorisation de commencer la perception « du *kharâdj* (impôt foncier), mais je vois que les récoltes sont « encore vertes. » On lui fit savoir que cet état de choses avait préjudicié au peuple, qui en était réduit à contracter de ce fait des obligations et des emprunts. « Est-ce là, demanda le khalife, « un règlement nouveau, ou bien en a-t-il toujours été ainsi ? » On lui répondit que c'était nouveau; puis on lui fit savoir que le soleil parcourait entièrement le ciel en trois cent soixante-cinq jours et un quart de jour (365 + 1/4), et que les *Rûm* intercalent tous les quatre ans un jour qu'ils retiennent dans le calcul, en sorte que, pendant trois années consécutives, ils donnent au mois de *Subâṭ* (février) vingt-huit jours; mais la

I, 519. Le passage cité au texte se trouve dans le ms. unique de Paris 5986 (Collect. Schefer), fol. 138 v° à 140 v°.

(1) Wizîr d'Al-Mutawakkil. Cf. IBN KHALLIKÂN, éd. WÜSTENFELD, notice 133; *Al-Fakhri*, éd. DERENBOURG, p. 326, 343, traduction, p. 413 et suiv. et 436.

وهي التى تُسمّى الكَبِيس ينجبّر[a] من ذلك الرّبع يَوْمٌ تامّ فيصير سباطُ تسعةً وعشرين يومًا وكانت الفُرْس تكبس الفضلَ[b] الّذى بين سَنتها وبين سنة الشمس فى كل مائة وستة عشر سنة شهرًا وهذا[c] الكبسُ على طوله اصحّ من كبس الروم لانه أَقربُ الى ما يحصّله الحسابُ من الفضل[d] فى سنة الشمس فلما جاء الاسلام عُطِّل ذلك ولم يُعمَل به فأَضرّ بالناس ذلك وجاز من هشام فاجتمع الدهاقنه الى خالد بن عبد الله القَسْرىّ[e] فشرحوا له الحال وسألوه ان يؤخّر النيروز شهرًا فكتب

(a) P بنحر. — (b) P S الفصل. — (c) P وكذا؛ S V وهكذا. — (d) P V S الفصل. — (e) S القشرى؛ V الغسرى.

quatrième année, celle qu'on appelle bissextile (*kabîs*), il résulte de la totalisation de ces quarts de jour un jour entier, en sorte que *Subâṭ* (février) se trouve avoir vingt-neuf jours.

« Les Perses, au contraire, intercalaient l'excédent d'un mois résultant de la différence entre leur année et l'année solaire, tous les cent seize ans (116). Cet embolisme, malgré sa longueur, est plus exact que celui des *Rûm*, parce qu'il approche plus du résultat que donne le calcul de l'excédent de l'année solaire.

« Puis, lorsque vint l'Islâm, on cessa de faire usage de l'embolisme et il ne fut plus observé et cela préjudicia au peuple. Mais, à partir du règne de Hišâm, il fut remis en vigueur. Les *dihqân*[1] (seigneurs persans) vinrent, en effet, trouver tous ensemble Khâlid ibn ʿAbd Allâh al-Qasrî[2], lui exposèrent la

[1] Sur cette noblesse campagnarde des *dihqân*, voir les curieux détails donnés par M. Noeldeke dans sa *Geschichte der Perser*, p. 440.

[2] Gouverneur de l'ʿIrâq sous Hišâm b. ʿAbd al-Malik. Voir *Al-Fakhrî*, éd. Derenbourg, p. 179. Une biographie de ce personnage se trouve dans le ms. arabe de Paris, n° 2064, fol. 4 v°. Comp. ma traduction d'*Al-Fakhrî*, p. 211 et la note.

الى هشام بن عبد الملك وهو خليفة فقال هشام اخاف ان يكون هذا
من قول الله تعالى انما النَّسِيء زيادةٌ في الكُفْر[a] فلمّا كان ايام الرشيد
اجتمعوا الى يحيى بن خالد البرمكيّ[b] وسألوه ان يؤخّر النيروز
نحو شهر فعزم على ذلك فتكلّم اعداؤه فيه فقالوا هو يتعصّب المجوسية

[a] *Qoran*, IX, 37. — [b] S بن مكي.

situation et lui demandèrent de reculer le *neirûz* d'un mois. Khâlid écrivit à Hišâm ibn ʿAbd al-Malik qui était alors khalife. « Je crains, répondit Hišâm, que cela ne rentre dans ces « paroles d'Allâh (qu'il soit exalté !) : « Le *nasî*[1] est un surcroît « d'impiété[2]. »

« Puis lorsque arriva le règne de [Hârûn] ar-Rašîd, les *dihqân* vinrent trouver Yaḥyâ ibn Khâlid al-Barmakî, et lui demandèrent de reculer le *neirûz* d'un mois. Yaḥyâ résolut de ce faire, mais ses ennemis le calomnièrent, en disant : « Il défend « les intérêts de la religion des mages[3]. » Yaḥyâ abandonna alors « son projet, et les choses restèrent en l'état jusqu'à ce jour. »

[1] Ce mot désigne tantôt l'embolisme (ou intercalation) tantôt l'action de reculer un mois sacré, en le remplaçant par un autre, autrement dit, la remise de l'observation des mois de trêve. Caussin de Perceval, I, 246, semble dire, d'après les auteurs arabes, que cette remise de l'observation de la trêve ne pouvait s'appliquer qu'au mois de *Muḥarram*, qu'on remplaçait par *Ṣafar*. On verra plus loin (p. 286-287) que d'après notre auteur on pouvait remettre cette observation de *Ṣafar* à *Rabîʿ* Ier, et ainsi de suite.

[2] *Qoran*, IX, 37. Ces paroles se trouvent également dans le discours prononcé par Mahomet devant les Musulmans réunis au mont ʿArafat, pendant le pèlerinage dit « des adieux » (*ḥadjdjat al-wadâʿ*) [8 mars 632]. Cf. Caussin, III, 304, d'après la *Sîrat ar-rasûl*, d'Ibn Hišâm. Voir plus loin, p. 287, une longue citation de ce discours de Mahomet.

[3] Les Barmakides, ou Barmécides selon la transcription vicieuse qui a prévalu, étaient d'origine persane, et on les a toujours accusés d'être restés attachés à la religion des mages. Cf. ma traduction d'*Al-Fakhrî*, p. 252 et note 2.

فأُضرب عنه فبقى على ذلك الى اليوم فاحضر المتوكل ابرهيم بن العباس وامره ان يكتب كتابًا فى تأخير النيروز بعد أن يحسبوا[a] الايام فوقع العزم على تأخيره الى سبعة وعشرين يومًا من حزيران[b] فكتب الكتاب على ذلك وهو كتاب مشهور فى رسائل ابرهيم وانما احتذى المعتضد ما فعله المتوكّل إلّا انه قد قصّره فى احد عشر يومًا من حزيران فقال البُحْتُرىّ يمدح المتوكل [خفيف]

لك فى المجْدِ اوّلٌ وأَخيرُ   ومَساعٍ[c] صَغيرُهنَّ كبيرُ
إنَّ يومَ النيروزِ عاد الى العهد الّذى كان سنَّهُ ارْدشيرُ[d]

[a] S يجبسوا. — [b] S حرزان. — [c] V ومساغ. — [d] S ازدسير ; V ازدشير.

« Al-Mutawakkil fit venir alors Ibrâhîm ibn al-ʿAbbâs[1] et lui ordonna de dresser un écrit reculant le *neirûz*, après qu'on aura fait le calcul des jours. On résolut de le reculer jusqu'au vingt-septième jour de *Ḥazîrân* (juillet). Ibrâhîm dressa l'écrit en conséquence. C'est un écrit célèbre parmi les *rasâʾil* d'Ibrâhîm.

« Quant à Al-Muʿtaḍid, il ne fit qu'imiter ce qu'avait fait Al-Mutawakkil, si ce n'est qu'il a raccourci le délai en plaçant le *neirûz* au onzième jour de *Ḥazîrân* (juillet).

« Al-Buḥturî[2] fit alors les vers suivants, à la louange d'Al-Mutawakkil :

La gloire t'appartient entièrement, et la plus petite de tes entreprises est immense.

Le jour du *neirûz* est revenu à l'époque qu'avait fixée Ardéšîr.

[1] Il s'agit ici de Ṣûlî, dont le nom était, en effet, Ibrâhîm b. al-ʿAbbâs b. Muḥammad b. Ṣûl. Sur cet auteur, voir plus loin, dans la 11e section, le nº 182 et la note correspondante.

[2] Sur ce célèbre poète († 284 = 897), voir Brockelmann, I, 80.

أنت حوّلته الى الحالة الأو   لى وقد كان حايرا يستدير[a]

قال احمد بن يحيى البلاذرىّ[b] حضرت مجلس المتوكل وابرهيم بن العباس[c] يقرأ الكتاب الذى انشأه فى تأخير النيروز والمتوكل يعجب[d] من حسن عبارته ولطف معانيه والجماعة تشهد له بذلك فدخلتنى نغاسةٌ فقلت يا امير المؤمنين فى هذا الكتاب خطآء فاعادوا النظر فيه فقالوا[e] ما نراه وما هو فقلت ارّخ السنة الفارسية بالليالى والعجم تؤرّخ بالآيام واليوم عندهم اربع وعشرون ساعة[f]

[a] Ce deuxième hémistiche est incomplet dans les trois mss. S جايرا. Voir la note qui accompagne la traduction de ce passage. — [b] البلاذى. — [c] V عباس. — [d] P. Manque. — [e] S وقالوا. — [f] Les 3 mots précédents manquent dans S.

C'est toi qui l'as rendu à son état primitif, alors qu'il était égaré, ambulant [1].

« Aḥmad ibn Yaḥyâ al-Balâdzurî [2] a dit : « J'assistai à l'au-« dience d'Al-Mutawakkil, pendant qu'Ibrâhîm ibn ʿal-ʿAbbâs « lisait l'écrit qu'il avait rédigé sur le reculement du *neirûz*. Al-« Mutawakkil témoignait de l'admiration pour la beauté de la « forme et l'élégance des idées, et les assistants approuvaient. « Je fus alors en proie à la rivalité et je dis : « Émir des « Croyants ! il y a dans cet écrit une faute. » On l'examina alors de nouveau, puis on me dit : « Nous ne la voyons pas ; quelle est-« elle ? » Je répondis : « Ibrâhîm a fait commencer l'année persane « par la nuit, alors que les Perses calculent la date en commen-« çant par le jour. Le jour, chez eux, est de vingt-quatre heures —

[1] Le dernier membre de la phrase manque dans le texte arabe ; je l'ai rétabli d'après le *Kitâb al-awâ'il* d'Abû Hilâl al-ʿAskarî (ms. 5986 de Paris, fol. 139 v°) auquel ce passage a été emprunté.

[2] † 279 (892), cf. Brockelmann, I, 142.

تشتمل على الليل[a] والنهار وهو جزءٌ من ثلاثين جزءًا من الشهر والعرب تؤرّخ بالليالى لانّ سَنَتَهم وشهورهم قمّرية وابتدآء رُؤْيةِ الهلال بالليل قال فشهدوا بصحّة ما قلتُ واعترف ابرهيم وقال ليس هذا من عِلْمى قال فخَفّ عنى ما دخَلَنى من النفاسة ثم قُتل المتوكل قبل دخول السنة الجديدة وولى المنتصر واُحْتيجَ الى المال فطولب به الناسُ على الرسم الاول وانتقض[b] ما رَسَمَهُ[c] المتوكل فلم يُعْمل به حتى ولى المعتضد فقال ليحيى[d] بن على المنجّم قد كثر[e] ضجيج[f] الناس فى[g] امر

(a) P. Ces deux mots manquent. — (b) P وانتقص. — (c) S P رسم‌به. — (d) V يحيى. — (e) V فدكر. — (f) P V صحيح. — (g) S. Ce mot manque.

« qui comprennent le jour et la nuit — et constitue une fraction « des trente fractions dont se compose le mois. Les Arabes, au « contraire, calculent la date en commençant par la nuit, car « leur année et leurs mois sont lunaires; or, on commence à « voir le croissant de lune pendant la nuit. »

« On reconnut, dit Al-Balâdzurî, la justesse de mes paroles, « et Ibrâhîm avoua son erreur et dit : « Cela ne rentre pas dans « mon domaine. » Je me sentis alors soulagé de la rivalité qui m'avait tourmenté. »

« Puis Al-Mutawakkil fut tué avant l'arrivée de la nouvelle année; le pouvoir passa à Al-Muntaṣir[1], et, le besoin d'argent se faisant sentir, on demanda l'impôt aux contribuables d'après l'ancien système. Quant au système établi par Al-Mutawakkil, il fut aboli et on ne le pratiqua plus, jusqu'à ce que le pouvoir eût passé à Al-Muʿtaḍid. Celui-ci dit à Yaḥyâ ibn ʿAlî, l'astro-

[1] Khalife ʿabbâside (247-258 = 861-862). Voir ma traduction d'*Al-Fakhrî*, p. 415 et suiv.

الخراج فكيف جَعَلَتِ ٱلفُرْس مع حِكمتها[a] وحُسن سيرتها افتتاحَ الخراج في وقتٍ لا يتمكّن الناس مِن أُدائه فيه قال فشرحتُ له أُمره وقلت ينبغي أُن يُرَدَّ الى وقته ويلزم يومًا من ايام الروم فلا يقع فيه تغييرٌ فقال الحَقْ[b] عبدَ الله بن سليمن فوافِقْه[c] على ذلك فصرتُ اليه[d] ووافقتُه[e] وحسبنا حسابه فوقع في اليوم الحادى عشر من حزيران

[a] V حكمها. — [b] V. Manque; P S الق. La leçon que j'ai adoptée est celle du manuscrit même du *Kitâb al-awâ'il*, dont tout ce passage est extrait. — [c] P ووافقه'. — [d] P. Manque. — [e] V فوافقته.

---

nome[1] : « Les réclamations du peuple au sujet du *kharâdj* (impôt « foncier) sont devenues très nombreuses. Comment se fait-il que « les Perses, malgré leur science et leur belle civilisation, aient « placé l'ouverture de la perception du *kharâdj* à une époque « où il n'est pas possible aux contribuables de le payer ? »

« Je lui expliquai alors, dit Yaḥyâ l'astronome, la question « et j'ajoutai : « Il faudrait que la perception du *kharâdj* fût re- « placée à l'époque où elle se faisait, qu'elle fût fixée à tel « jour d'entre les jours des *Rûm*, en sorte qu'elle ne soit plus « sujette à variation. » Le khalife me dit : « Va trouver ʿAbd « Allâh ibn Sulaimân[2] et mets-toi d'accord avec lui sur « ce point. » Je me rendis alors auprès d'ʿAbd Allâh et m'entendis avec lui. Nous calculâmes cette date de l'ouverture du *kharâdj* ; elle échut le onzième jour de *Ḥazîrân* (juillet). La ques-

[1] Sur ce célèbre astronome, voir Ibn Khallikân, *Wafayât*, éd. Wüstenfeld, notice 812, il mourut en l'année 300 (912). Cf. Brockelmann, I, 522.

[2] Wizir d'Al-Muʿtaḍid. Voir le ms. arabe de Paris, n° 2066, fol. 302. Il mourut en 288 (900), cf. *Al-Fakhrî*, éd. Derenbourg, p. 347 et 349 (où il est nommé ʿUbaid Allah). Il se trouve également cité sous ces deux formes de nom différentes dans Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notices 12 et 276. Comp. ma traduction d'*Al-Fakhrî*, p. 442.

وأُحْكِم امره[a] على ذلك وأُثبت فى الدواوين وكان النيروز الفارسىّ فى وقتِ نَقْلِ المعتضد له يومَ الجمعة لاحدى عشرة ليلة خلَتْ من صفر سنة اثنين وثمانين ومائتين ومن شهور الروم الحادى عشر من نيسان فاخّره خسبما اوجبَه الكبسُ سِتين يوما حتى رجع الى وقتِه الّذى كانت الفرس تردّه اليه وكان قد مضى لذلك مائتان واثنان وثلاثون سنة فارسية[b] تكون من سِنِى العرب مائتين وتسعة وثلاثين[c] سنة وبضعة عشر يومًا ووقع بعد التأخير[d] يوم الاربعآء لثلاث عشرة ليلة خلَتْ من شهر ربيع الاخر سنة اثنين وثمانين

(a) امرأة. — (b) S ; A en plus حتى. — (c) V وثلاثون. — (d) P V التاخر.

tion fut définitivement réglée en conséquence, et le résultat consigné dans les *diwân* [de la comptabilité]. »

« Le *neirûz* persan, au moment où Al-Muʿtaḍid l'a déplacé, tombait le vendredi onze[1] Ṣafar de l'année deux cent quatre-vingt-deux (282=895)[2], correspondant, parmi les mois des *Rûm*, au onze *Nîsân* (avril). Al-Muʿtaḍid recula donc le *neirûz*, conformément à ce qu'exigeait l'embolisme, de soixante jours, en sorte qu'il revint à l'époque où les Perses l'avaient placé. Il s'était écoulé alors deux cent trente-deux (232) années persanes, équivalant, en années arabes, à deux cent trente-neuf ans et un peu plus de dix jours. Après ce reculement, le *neirûz* est tombé le mercredi treize[3] (13) Rabîʿ II de l'année deux cent quatre-vingt-deux[4] (12 juin 895 de l'Ère vul-

(1) Littéralement : *onze nuits étant écoulées.*

(2) Cf. le récit de Masʿûdî, *Avertissement*, 288-289.

(3) Littéralement : *treize nuits étant écoulées.*

(4) Le ms. 5986 de Paris, fol. 140 v°, donne 260 (Al-ʿAskarî, *Kitâb al-awâ'il*); mais voir Masʿûdî, *Avertissement*, 288-289, qui confirme la date donnée au texte ci-dessus.

ومائتين ومن شهور[a] الروم الحادى عشر من حزيران انتهى ما حكاه العسكرىّ قلت قوله تعالى انما النسىء زيادة فى الكفر[b] الآيَةَ فى النسىء قولان الاول انه التأخير قال ابو زيد نسأتُ الإبلَ عن الحوض اذا أخّرتُها وكان النسىء[c] عبارةً عن التأخير من شهر الى شهر آخر والثانى هو الزيادة قال قُطْرُب نسأَ اللهُ فى الاجَل اذا زادَ فيه والنعجيج

[a] S سنة. — [b] *Qoran*, IX, 37. — [c] P; A en plus به.

---

gaire)[1], correspondant au onze[2] *Ḥazîrân* (juin). » Ici s'arrêtent les paroles d'Al-ʿAskarî.

« Je dis, au sujet de ces paroles d'Allâh (qu'il soit exalté!): « Certes le *nasî*[3] est un surcroît d'impiété, etc. », deux opinions ont été émises sur la signification du mot *nasî*[4]. D'après la première, cela signifierait « l'action de reculer ». En effet, Abû Zaid a dit : *nasa'tu-l-ibila ʿani-l-ḥauḍ* signifie : « J'ai reculé les chameaux par rapport à l'abreuvoir. » Or le *nasî* désignait précisément la remise d'un mois à un autre.

« D'après la deuxième opinion, cela signifie « augmentation ». En effet, Quṭrub[5] a dit : *nasa'a Allâhu fî-l-adjal* signifie : « Allâh a augmenté le délai (c'est-à-dire la vie de quelqu'un). »

(1) C'est la date que donnent les *Vergleichungs-Tabellen* de Wüstenfeld.

(2) L'auteur donne onze au lieu de douze, probablement parce qu'il considère que la nuit appartient au jour précédent, dans le calcul des *Rûm*, et que l'on est ainsi dans le onzième jour, le douzième ne commençant que le lendemain.

(3) Voir plus haut, p. 279, note 1.

(4) Ces opinions sont exposées tout au long par le *Lisân al-ʿarab* et le *Tâdj al-ʿarûs*, √ نسأ.

(5) Grammairien célèbre de l'École de Basra, son véritable nom était Muḥammad b. Aḥmad al-Mustanîr († 206 = 821). Sur cet auteur et son œuvre, voir Brockelmann, *op. cit.*, I, 102-103.

الاوّل نُسِأَتْ المرأةُ اذا حملتْ لتأخير حيضها ونَسَأْتُ اللبَنَ اذا اخّرتُه حتى كثر[a] الماء فيه كانت العرب تعتقد تعظيم الاشهر الحُرُم تمسّكا به من ملّة ابرهيم عليه السلام وكان يشقّ عليهم الكفّ عن معائشهم وترك الاغارة[b] والقتال ثلاثةَ اشهر على التوالى فنسؤا اى اخّروا تحريمَ ذلك الشهر الى غيره فاخّروا حرمة المحرّم الى صفر فيحلّون المحرّم ويحرّمون صفر واذا احتاجوا الى تحريم صفر اخّروه الى

(a) V S اكثر. — (b) الاعارة.

« L'opinion la plus solide est la première [1]. En effet, on dit : *nusi'at al-mar'atu* pour : « la femme est devenue enceinte », à cause du retard de ses règles. On dit aussi : *nasa'tu al-labana* « j'ai délayé le lait », c'est-à-dire « je l'ai conservé (retardé) au point que l'eau y est devenue abondante ».

« Les Arabes croyaient jadis au respect des mois sacrés, qu'ils tenaient de la religion d'Abraham (sur lui soit le salut !), et il leur était pénible de cesser la pratique de leurs moyens d'existence et de renoncer à l'incursion et à la guerre pendant trois mois consécutifs. Ils ont, en conséquence, *reculé* (*nasa'ū*), c'est-à-dire *remis* l'inviolabilité d'un mois à un autre. Ainsi, il reculèrent l'inviolabilité de *Muḥarram* à *Ṣafar,* de sorte qu'ils déclaraient Muḥarram profane et Ṣafar sacré. Quand ils avaient besoin de déclarer Ṣafar profane [2], il en transportaient l'invio-

[1] La vérité est que les deux opinions sont parfaitement exactes, puisque, comme nous l'avons vu ci-dessus, le *nasī* désignait tantôt l'intercalation d'un mois dans chaque quatrième année, qui se trouvait avoir 13 mois au lieu de 12, tantôt la remise de l'observation du mois sacré *Muḥarram* à *Ṣafar*, et ainsi de suite. Voir *supra*, p. 279, et cf. Mas'ūdī, *Avertissement*, p. 290-291, *Prairies d'or*, III, 116.

[2] Je crois que l'auteur s'est trompé en parlant de تحريم, bien que nos trois manuscrits soient d'accord sur ce point. Il a voulu dire le contraire, c'est-

ربيع الاوّل هكذا كلّ شهر حتى يدور التحريم على شهور السنة[a] كلها فقام الاسلام وقد رجع المحرّم الى موضعه وذلك بعد دهر طويل فخطب رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجّة الوداع وقال إنّ الزمان قد استدار[b] كهيئة يوم خلق الله السموات والارض السنة اثنا عشر شهرًا منها اربعة حُرُم ثلاثة متواليات ذو القعدة وذو الحجة والمحرّم وواحد فرد وهو رجب مُضَر الذى بين جُمادَى[c] وشعبان ووقف صلى الله عليه وسلم بعَرَفة في حجّة الوداع يوم التاسع وخطب بمِنى يوم العاشر واعلمهم ان اشهر[d] النسىء قد تناسخت باستدارة الزمان وعاد الامر

[a] V. Manque. — [b] S استدان. — [c] V جدي. — [d] P. Manque.

---

labilité à Rabîʿ Iᵉʳ, et ainsi de suite pour chaque mois, jusqu'à ce que l'inviolabilité parcourût tous les mois de l'année.

« Puis l'Islâm vint, alors que le mois de *Muḥarram* était revenu à son époque primitive, et cela après un long laps de temps. L'Apôtre d'Allâh prononça alors une allocution pendant le « pèlerinage d'adieu » (*ḥadjdjat-al-wadâʿ*), dont voici les termes : « Certes le temps, dans sa révolution, est revenu tel qu'il était au jour où Allâh créa les cieux et la terre. L'année a douze mois, dont quatre sont sacrés, savoir : trois consécutifs, *Dzû-l-Qaʿda, Dzû-l-Ḥidjdja* et *Muḥarram,* et un isolé, *Radjab* de Muḍar, qui est entre Djumâdâ et Šaʿbân[1]. »

« Puis le Prophète fit la station à ʿArafa, durant le pèlerinage d'adieu, le neuvième jour (de *Dzû-l-Ḥidjdja*), et prononça une allocution à Minâ le dixième jour. Il apprit aux fidèles que les mois intercalaires s'étaient compensés entre eux, grâce à la

à-dire تحليل. On ne comprendrait pas, en effet, pourquoi on remettrait à *Rabîʿ* l'inviolabilité de *Ṣafar*, si l'on a besoin de déclarer ce mois-ci inviolable.

[1] Cf. le récit de Masʿûdî, *Avertissement*, p. 292.

الى ما وُضع عليه حسابُ الاشهر يوم خلق الله[a] السموات والارض وامرهم بالمحافظة عليها لئلّا تتبدل[b] فيما يأتى من الزمان واول من نسأ النسىء بنو مالك بن كنانة او عبيد بنو فقيم من[c] كنانة واول من فعل ذلك نُعيم بن[d] ثعلبة من كِنانة وكان يكون الموسم[e] فاذا همّ الناس بالصدر قام فخطب وقال لا مردَّ لما قضيتُ فلا أُعاب[f] ولا

[a] P. Ce mot manque. — [b] P يتبدل. — [c] V بن. — [d] V من. — [e] P V الوسم. — [f] P اغاب.

---

révolution du temps, et que les choses en étaient revenues au point sur lequel le calcul des mois a été basé, le jour où Allâh créa les cieux et la terre. Il leur recommanda d'observer scrupuleusement ces mois, pour qu'ils ne varient plus dans l'avenir. »

Les premiers qui instituèrent le *nasî* (embolisme ou remise des mois sacrés) furent les Banû Mâlik ibn Kinâna, ou les ʿAbd ibn Fuqaim, issus de Kinâna[1]. Le premier qui pratiqua le *nasî* fut Nuʿaim[2] ibn Thaʿlaba, issu de Kinâna. Quand on célébrait le pèlerinage[3] et que les pèlerins se proposaient de quitter Minâ[4], Nuʿaim se levait et prononçait une allocution en ces termes : « Il n'y a aucun moyen de révoquer ce que je

[1] J'ai corrigé ainsi, d'après Caussin de Perceval, I, 240, 247, 269, et III, 304, et le *Tâdj*, I, 124-125.

[2] Sarîr, d'après Muḥammad al-Djarkasî, *apud* Caussin, I, 247. D'après le *Kitâb al-awâʾil* (ms. de Paris 5986, fol. 22 v°, l. 5), c'est Ḥudzaifa b. ʿAbd b. Fuqaim, dit al-Qalammas. Comp. le *Tâdj al-ʿarûs*, I, 124 *in fine*, qui confirme cette opinion. Peut-être convient-il de corriger le texte, et de lire *Fuqaim*, au lieu de *Nuʿaim*, correction d'ordre tout à fait paléographique (فقيم = نعيم).

[3] Littéralement *fête, solennité;* mais il s'agit du pèlerinage des païens, auquel l'auteur n'a pas voulu donner le nom de *Ḥadjdj*.

[4] Le mot *Minâ* ne se trouve pas dans le texte, mais le mot صَدَرَ *ṣadara*

احاب [a] فيقول له المشركون لبّيك فيسألونه ان ينسئهم شهرًا يُغيرون فيه فيقول فانّ صفرَ العامَ حرامٌ فيحلّون الاوتار [b] وينزعون [c] الاسنّة والأزجّة وإنّ قال حلال عقدوا الاوتار وشدّوا الازجّة واغاروا وكان من بعده جُنادة [d] بن عوف وهو الذى ادركه النبىء [e] صلى الله عليه

[a] P V اجاب. La leçon est séduisante, mais voyez le *Tâdj*, I, 125. — [b] P الاوبار. — [c] P وسرعون. — [d] P حبادة. — [e] V. Manque.

---

décide; nul ne peut m'adresser de reproches ni m'accuser.» Les païens lui répondaient : «*Labbaika!* (nous voilà! à tes ordres!)»

Puis ils lui demandaient de reculer la trêve d'un mois, durant lequel ils feraient la guerre. Nuʿaim leur répondait : «Le mois de *Ṣafar,* cette année, est sacré [1].» Les païens dénouaient alors les cordes de leurs arcs, retiraient les fers de leurs lances et les pointes de fer de leurs flèches. Mais s'il disait que *Ṣafar* était profane, ils nouaient les cordes de leurs arcs, garnissaient leurs flèches de fer et entraient en campagne.

A Nuʿaim, succéda Djunâda ibn ʿAuf, que le Prophète (qu'Allâh répande sur lui ses bénédictions et lui accorde le salut!) connut [2]. On l'appelait *Al-Qalammas* (la mer) [3]. Selon

est un terme technique, indiquant le retour de *Minâ*. Le محيط المحيط, sous le mot نسىء, dit, en décrivant cette coutume : فاذا صدروا عن منى «lorsqu'ils quittent Minâ».

[1] En conséquence *Muḥarram*, qui le précède, devient profane.

[2] Cf. Caussin, *op. laud.*, I, 247. Djunâda n'est pas, comme le prétend Ṣafadî, le successeur immédiat de Nuʿaim (ou Sarîr); il succéda à son père ʿAuf ibn Umayya, qui eut lui-même plusieurs prédécesseurs. Cf. *loc. cit.*; Teano, *Annali dell' Islâm*, I, 99, et *Tâdj*, I, p. 124-125; Masʿûdî, *Avertissement*, 290-291.

[3] Mer de science, par métaphore (Caussin, I, 240). Cela signifie aussi : *le Chef*. Ce sobriquet fut porté, pour la première fois, par ʿÂmir, issu de Kinâna (*loc. cit.*), et ensuite par tous ceux qui faisaient le *nasi*. Il n'est donc pas

وسلم وكان يقال له القَلَمَّس او[a] اول من نسأ النسىء عمرو بن لُحَىّ[b] بن قَمَعة بن جُنْدُب .

الفصل الثانى

تقول العرب أَرَّخْتُ ووَرَّخْتُ فيقلبون الهمزة واوًا لانّ الهمزة نظير الواو فى المخرج فالهمزة من اقصى الحلق والواو من آخر الفم فهى

[a] V اق. — [b] V لحي.

---

d'autres, le premier qui fit le *nasî* serait ʿAmr[1] ibn Luḥayy ibn Qamaʿa ibn Djundub.

SECTION DEUXIÈME.

Les Arabes disent *arrakhtu* et *warrakhtu*[2] en convertissant le *hamza* en *wâw*, car le *hamza* correspond au *wâw* quant au lieu d'articulation. Le *hamza* émane, en effet, du fond du gosier[3] et le *wâw* de l'extrémité de la bouche[4], le *hamza* en

particulier à Djunâda, comme le laisse entendre notre auteur. D'après le *Kitâb al-awâʾil* (ms. de Paris, nº 5986, fol. 22 vº, l. 5) le chef du *nasî*, à l'avènement de l'Islâm, s'appelait *Abû Thumâma*. Cf. *Tâdj*, *loc. cit.* Or, c'est la *Kunya* de Djunâda. Voir Teano, I, 99, et *Tâdj*, *loc. cit.*

[1] La généalogie de ce personnage est controversée. Celle qui est donnée dans le texte est peut-être la plus exacte. Caussin de Perceval (*Essai*, I, 222) le fait vivre vers 207 de l'ère vulgaire. C'est ce personnage, alors tout-puissant à la Mecque, qui aurait introduit le culte des idoles à la Kaʿba, et notamment celui de Hobal. Voir Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 14 et suiv. Voir la critique de ce passage dans Prince de Teano, *Annali dell' Islâm*, I, 92, note 5.

[2] Ce passage est emprunté à Abû Hilâl al-ʿAskarî, *Kitâb al-awâʾil*, ms. de Paris nº 5986, fol. 76 vº, où l'auteur dit que de son temps déjà la forme *warrakhtu* ne s'employait plus guère.

[3] C'est en effet, une plosive laryngale, qui existe, par exemple, en allemand (prononciation du Nord) : *der Adler*. Cf. P. Passy, *Petite phonétique comparée*, p. 70, nº 190.

[4] On ne voit pas la parenté dont parle Ṣafadî, le *wâw* est une *fricative bi-*

محاذيتها وكذلك قالوا فى وَعْد أَعْد [a] وفى وجوه أُجوه وفى وثوب [b] أُثوب
وأَحَدٌ وَوَحَدٌ فعلى ذلك يكون المصدر تأريخًا وتَوْريخا بمعنًى وقاعدة
التأريخ عند اهل العربية ان يؤرّخوا بالليالى دون الايام لانّ الهلال
انما يُرى ليلًا ثم انّهم يؤنّثون المذكّر ويذكّرون المؤنّث على قاعدة
العدد لانّك تقول ثلاثة غلمان واربع جَوارٍ اذا عرفتَ ذلك فانك
تقول فى الليالى ما بين الثلاث الى العشر ثلاث ليالٍ واربع ليالٍ الى

(a) P عدو. -- (b) S V اثوب.

---

est donc le correspondant. C'est ainsi qu'on dit, également : *'aʿd* pour *waʿd*, *'udjûh* pour *wudjûh*[1], *'uthûb* pour *wuthûb*, et *'aḥad* pour *waḥad*. D'après ce principe, le nom d'action sera *ta'rîkh* ou *tawrîkh*, avec le même sens.

En matière de date, il est de principe, chez les grammairiens, de dater à partir de la nuit et non du jour, parce que le croissant de lune n'est visible que de nuit. Ensuite, ils donnent [au numératif] la terminaison féminine pour le masculin et la terminaison masculine pour le féminin, selon la règle applicable aux numératifs. En effet, tu dis : *thalâthatu ghilmân*[in] (trois[2] jeunes gens) et *arbaʿu djawâr*[in] (quatre[3] jeunes filles).

Sachant cela, tu diras quand il s'agit de trois à dix : *thalâthu layâl*[in], *'arbaʿu layâl*[in], et ainsi de suite jusqu'à la fin de la pre-

labiale accompagnée d'un relèvement de la langue vers le palais mou. Cf. P. Passy, *op. cit.*, p. 81. Il est vrai que c'est le fond de la langue qui se soulève, c'est-à-dire la partie la plus rapprochée du larynx; il y a donc proximité et non similitude. Voir aussi le *Tâdj al-ʿarûs* √ أرخ.

(1) L'auteur du محيط المحيط dit √ وجه que cette conversion du *wâw* en *hamza* est fréquente, toutes les fois que le *wâw* doit être affecté du son *u*, (*ḍamma*). Voir aussi le *Tâdj al-ʿarûs*, IX, 418, √ وجه, qui rapporte la même opinion d'après Ibn as-Sikkît.

(2) *Trois* au féminin.

(3) *Quatre* au masculin.

بابه وتقول فى الايام ما بين الثلاثة الى العشرة ثلاثة ايام واربعة ايام وبابه فإن قلتَ لايّ شيء فعلوا ذلك والتأنيث فرعٌ على التذكير كما تقرَّرَ فى باب ما لا ينصرف لما كان التانيث عِلّةً فى[a] الصرف قلتُ لانّ الاصل فى العدد التانيث لكونه جماعة والمذكّر الاصل فأُتِّيث الاصل فى هذا الباب وبقى[b] المذكّر بغير تانيث لانه فرع ولان الفرق لا يحصل الا بزيادةٍ يحتملُها المذكّر لانه اخفّ من المؤنَّث وقالوا يوم واحد

[a] S من. — [b] P وغير ; V وبغير.

---

mière dizaine. Pour les *jours*, tu diras, de trois à dix : *thalâthatu ayyâm^{in}, 'arba'atu ayyâm^{in}*, jusqu'à la fin de la première dizaine.

Si vous demandiez : « Pourquoi a-t-on fait cela, alors que le féminin est une branche (dérivé) du masculin, ainsi que cela est établi au chapitre des mots indéclinables, étant donné que le féminin est un accident dans la morphologie ? », je répondrais : « C'est parce que, dans les noms de nombres, le primitif doit être du genre féminin, vu que le nombre est une *collection;* or c'est le masculin qui est le primitif; on lui a donné alors, dans ce cas, la terminaison féminine, tandis que le nom de nombre féminin[1] demeure sans terminaison féminine, parce qu'il est dérivé, et que la distinction (entre le masculin et le féminin) ne s'obtient qu'au moyen de créments, lesquels sont mieux supportés par le masculin, parce qu'il est de forme plus simple que le féminin. »

On dit : *yawm wâḥid, yawmânî, thalâthat^{u} ayyâm^{in}*, et ainsi

[1] Tous les manuscrits portent المذكّر « le masculin », mais le sens exige المؤنّث « le féminin », sans aucun doute.

ويومان وثلاثة ايام وما بعده الى العشرة فلم يضيفوا[a] واحد ولا اثنان الى مميّز فامّا ما جاء من قول الشاعر [رجز]

كَأَنَّ خِصْيَيْهِ[b] مِنَ ٱلتَّدَلْدُلِ ظَرفُ[c] عجوزٍ فيه ثِنْتَا حَنْظَلِ

فبابُه الشعرُ وضرورة الشعر لا تكون قاعدة فان قلتَ لایّ شيء فعلوا ذلك قلتُ لانّه يعود من باب اضافة الشيء الى نفسه لانّك اذا قلتَ اثنا يومَيْن او واحد رجل فاليومان هما الاثنان والواحد هو الرجل

[a] P يضيقوا. — [b] حصيصيه. — [c] P طوف.

---

de suite, jusqu'à dix, sans annexer les mots *wâḥid* et *ithnâni* à un spécificatif.

Quant à la construction qu'on rencontre dans le vers suivant :

Ses bourses sont si pendantes qu'on les prendrait pour un vase de vieille femme contenant deux coloquintes [1], [Mètre *radjaz*.]

elle est du ressort de la poésie; or la licence poétique ne peut pas constituer une règle.

Si tu demandais : «Pourquoi a-t-on fait cela ?», je répondrais : «C'est parce que, si on adoptait cette dernière construction, cela reviendrait à annexer la chose à elle-même. En effet, lorsque tu dis : *'ithnâ yawmaini* ou *wâḥidu radjulin*, les *yawmâni* (deux jours) sont eux-mêmes les *ithnâni* (les deux) et *al-wâḥidu* (un) est lui-même *ar-radjulu* (l'homme). Or, en disant *yawmun*

[1] ثنتا حنظل au lieu de حنظلتان. D'après le *Tâdj al-'arûs*, X, 114, √ خصى, qui cite ce vers, le duel الخصيتان (avec le ت) s'emploie quand on parle des *testicules*, tandis que الخصيان signifie les *bourses*. Le vers est également donné, sans variantes, par Sibawaihi (éd. Derenbourg), II, p. 182 et 210.

واذا قلتَ يوم ورجلان فقد دللتَ على الكَمِّيَّة[a] والجنس وليس كذلك في ايام ورجال فيما فوق الثلاثة لانّ ذلك على القليل والكثير فيُضاف العدد اليه لتعلم الكمية واضافوا العدد من الثلاثة الى العشرة الى جموع القِلّة فقالوا ثلاثة ايام واربعة اجمال وخمسة أَشْهُر وستة أَرْغِفة ولايُورَد ههنا قوله تعالى ثلاثة قروٓء[b] لانّه ميّز الثلاثةَ بجمع الكثرة لانّ المعنى كل واحدة من المطلّقات تتربّص[c] للعِدّة ثلاثةَ اقرآء ثلاثة اقرآء فلمّا كان مجموع الاقرآء من المطلّقات كثيرا ميّز الثلاثة بجمع

[a] الكميت. — [b] *Qoran*, II, 228. — [c] P يتربص.

(un jour) et *radjulâni* (deux hommes), tu as suffisamment indiqué le nombre et le genre. Il n'en est pas de même avec *'ayyâm* (jours) et *ridjâl* (hommes) à partir de trois, car ces mots s'appliquent aux petites et aux grandes quantités. On doit donc leur annexer le nom de nombre pour qu'on sache quelle est la quantité. »

De *trois* à *dix*, les noms de nombre se mettent en rapport d'annexion avec les pluriels de paucité. Ainsi on dit : *thàlathatu 'ayyâm, 'arba'atu adjmâl, khamsatu aŝhur, sittatu arghifa* (six pains).

Et l'on ne pourrait pas invoquer ici ces paroles d'Allâh : *thalàthatu qurû'* [1] (trois menstruations), où il a donné comme spécificatif au nombre *trois* un pluriel de grande pluralité, parce que le sens est que chacune des femmes répudiées doit attendre l'expiration d'un délai de viduité de trois retours de menstrues; de sorte que, le total des retours de menstrues des femmes répudiées étant un nombre considérable, on a donné comme spécificatif au nombre *trois* le pluriel de grande pluralité.

[1] *Qoran*, II, 228.

الكثرة ولا يُنقَض هذا بقوله تعالى الله يتوفّى الانفسَ[a] فاتى بجمع القِلّة والنفوس المتوفّاة كثيرة الى الغاية إشعارًا بتهوين هذا الفِعل فى مقدور الله تعالى وكان توَفِّى هذه النفوس الكثيرة التى عُلم كثرتُها وتحقّق تزايدُها فى مقدور الله تعالى كانّه توَفِّى أنفُس قليلة دون العشرة ولا يضاف عدد اقلّ من ستة الى مميّزَين[b] ذكر وأنثى لانّ كل واحد من المميّزَين جمعٌ واقل الجمع ثلاثة وقالوا فى العدد المركّب من بعد العشرة

[a] *Qoran*, XXIX, 43. — [b] P مميز من.

Il n'y a pas de contradiction entre le passage ci-dessus et ces paroles d'Allâh [1] : *Allâh yatawaffâ al-anfusâ* (Allâh fait mourir les âmes). On a employé, dans ce dernier cas, le pluriel de paucité (*anfus*, au lieu de *nufûs*), malgré que les âmes atteintes par la mort fussent en grand nombre, pour indiquer que cette besogne est peu de chose par rapport à ce que peut faire Allâh, qu'il soit exalté! En sorte que faire mourir toutes ces âmes, dont le grand nombre et la multitude sont connus et avérés, est, pour la toute-puissance d'Allâh, comme s'il s'agissait de faire mourir quelques âmes d'un nombre inférieur à dix [2].

On ne peut pas construire un nom de nombre inférieur à six avec deux spécificatifs, l'un du genre masculin, l'autre du genre féminin, car chacun des deux spécificatifs est un pluriel; or le plus petit pluriel est trois.

Dans les noms de nombre composés, à partir de dix jusqu'à vingt, c'est-à-dire *onze* et le reste de la dizaine, on dit :

[1] *Qoran*, XXIX, 43.

[2] Puisque le pluriel de paucité s'applique aux nombres compris entre 3 et 10.

الى العشرين وهو احد عشر وبابه احدى عشرة ليلة واثنتا عشرة ساعة وثلاث عشرة ليلة وما بعده الى العشرين بإثباتِ التانيث في الحرفَيْن من احدى عشرة واثنتا عشرة وحَذْفِ التّانيثِ من الجزء الاول فى الباق للمؤنّث وأَحد عشر يومًا واثنا عشر[a] يومًا وثلاثة عشر يومًا وما بعده الى العشرين بِخُلُوّ الجزءَيْن[b] الاولَيْن من التانيث وإثباتِه[c] فى الجزء الاول لما بعده فى المذكّر والحجازيون يُسكنون الشين في عشْرة وبنو تميم يُكسرونها[d] وميّزوا ما بعد العشرين وما بعدها

(a) S. Les 2 mots précédents manquent. — (b) P S الجردين حلو. — (c) واساته. — (d) ويكسرونها.

---

iḥdâ ʿašrata lailatan (onze nuits), *ʾithnatâ ʿašrata sâʿatan* (douze heures), *thalâtha ʿašrata lailatan* (treize nuits), etc., jusqu'à vingt, en laissant subsister le signe du féminin dans les deux mots de *iḥdâ ʿašrata* et *ithnatâ ʿašrata*, et en le supprimant, pour le reste, du premier numératif, quand il s'agit du féminin[1].

Pareillement, on dit : *aḥada ʿašara yawman* (onze jours), *ithnâ ʿašara yawman* (douze jours) et *thalâthata ʿašara yawman* (treize jours), et ainsi de suite jusqu'à vingt, en supprimant le signe du féminin dans les deux premiers termes, et en le maintenant, au contraire, dans le premier numératif, pour toute la suite, quand il s'agit du masculin.

Les hommes du Ḥidjâz prononcent *ʿašra* avec un *šîn* quiescent, tandis que les Banû Tamîm le prononcent *ʿašira* avec un *šîn* affecté de la voyelle *i*[2].

[1] En d'autres termes, à partir de treize, les noms de nombre féminins perdent le ة du premier numératif.

[2] Cf. Soyûṭî, *Muzhir*, éd. Caire, II, 143, qui ajoute : «Il en est qui prononcent *ʿašara*.» *Tâdj al-ʿarous*, t. III, p. 399 : «Le *hesra* (*i*) est la prononciation usitée dans le Nedjd.»

من العقود الى التسعين بمنصوب فقالوا احد عشر كوكبًا واربعين ليلةً فإنْ قلتَ هلّا أَجْرَوْا هذا المميّز مَجْرَى ما قبْل ذلك من الواحد الى العشرة قلتُ امّا فى احد عشر وبابه فإنَّ حقّ الجزءِ الآخِر التنوينُ وآنّما حُذف التنوينُ[a] لبنآئِه من كونه مُرَكَّبًا فكان[b] التنوين موجودا[c] فى اللفظ لانّه لم يَقُمْ مقامه شىء يُبْطِلُ حُكمَه فكان باقيًا فى الحكم فمُنِع مميّزُه من الاضافة لانّها لا تجتمع مع التنوين[d] وامّا فى

(a) S تنوينه. — (b) S وكان. — (c) S موجود. — (d) P a en plus : ولهذا تسقط مع الاضافة. Le copiste a dû se tromper de ligne et écrire deux fois ce membre de phrase, dont la vraie place est plus loin.

Pour les noms de nombre compris entre dix et vingt et pour les dizaines suivantes, jusqu'à quatre-vingt-dix, on leur donne comme spécificatif un [singulier] mis à l'accusatif. Ainsi, on dit : *aḥada ʿašara kawkaba*^{n} (onze étoiles), *arbaʿīna lailat*^{an} (quarante nuits).

Mais direz-vous : « Pourquoi n'a-t-on pas appliqué à ce spécificatif la même règle que pour les noms de nombre qui vont de un à dix[1] ? » Je réponds : « En ce qui concerne les noms de nombre compris entre onze et vingt, le dernier numératif eût dû avoir le *tanwîn,* lequel n'a été supprimé qu'à raison de ce que ce numératif est un mot composé. De sorte que le *tanwîn* demeure [virtuellement] dans le mot, puisqu'il n'a été remplacé par aucun élément de nature à détruire son influence; il subsiste donc virtuellement. Aussi le mot qui lui sert de spécificatif ne peut-il être mis en rapport d'annexion, car celui-ci ne peut se rencontrer avec le *tanwîn* qui se trouve dans les noms de nombre singuliers[2]. »

[1] C'est-à-dire en mettant le nom de la chose nombrée au pluriel et au génitif.

[2] Ainsi le nom de nombre singulier *trois* a le *tanwîn* lorsqu'il est isolé,

العشرين [a] وبابه لِأَنّ النون قائمة مقام التنوين التى فى المُفْرَد ولهذا [b] تسقط مع الاضافة كالتنوين فامتنع المميّز ايضًا من الاضافة فانتصب وأَتَوْا بواو العطف بعد العشرين ومنعوها بعد العشرة الى العشرين فقالو احد وعشرون وأحد عشر فإنْ قلتَ فما العِلّة فى ذلك قلتُ حذفوها فيما [c] ما بعد العشرة حَمْلًا على العشرة وما قبْلها من

[a] V عشرين. — [b] P. Manque. — [c] V. Ce mot manque.

Quant aux numératifs compris entre vingt et quatre-vingt-dix, la raison en est que le *nûn* [final de ces numératifs] tient lieu du *tanwîn* qui se trouve dans les numératifs singuliers; et c'est pour cela que ce *nûn* disparaît en cas de rapport d'annexion, tout comme le *tanwîn* [1]. Aussi le spécificatif (nom de la chose nombrée) échappe-t-il, lui aussi, à l'annexion pour se mettre à l'accusatif.

Dans les noms de nombre au-dessus de *vingt*, on interpose le *wâw* conjonctif [entre les deux numératifs], tandis qu'on l'évite dans les noms de nombre compris entre *dix* et *vingt*. Ainsi, on dit : *aḥad^{un} waʿišrûna* (vingt et un), mais *aḥada ʿašara* (onze = un-dix).

« Quelle en est la raison ? », demanderiez-vous. Je réponds : « On a supprimé le *wâw* dans les noms de nombre au-dessus de

ثلاثةٌ; mais dès qu'il est suivi du nom de la chose nombrée, autrement dit du *spécificatif*, il perd ce *tanwîn* à cause du rapport d'annexion : ثلاثةُ رجال. Il doit en être de même dans les numératifs de onze à vingt, parce que le deuxième mot de ces numératifs composés est censé avoir le *tanwîn*, qui n'a disparu matériellement qu'à cause du تركيب ou état composé.

[1] Exemple : « Les vingt de Zaid » عشرو زيدٍ, avec suppression du *nûn*. Il est évident que, dans cette construction, la chose nombrée doit être déjà connue, pour rendre possible la détermination du numératif par l'*idafa*. Cf. S. de Sacy, *Grammaire arabe* (2e édit.), II, 319, n° 547.

الاحاد لقُرْبها منها على لفظ الاعداد المفردة فلمّا بعُدت بعد[a] العشرين عنها[b] اتَوْا بالواو فإنْ قلتَ فهلّا اشتقّوا فى العشرات من لفظ الاثنين كما اشتقّوا من الثلاثة ثلاثين وهَلُمَّ جَرًّا الى التسعين قلتُ لأنّ الاثنين[c] أُعْرِبَ بالالف فى حالة الرفع وعشرون جَرَتْ مجرى الجمع السالم فأعربتْ بالواو حالةَ الرفعِ فلو انّهم فعلوا ذلك احتاج المشتقّ فى العشرات من الاثنين الى[d] ان يكون له إعرابانِ فثنّوا[e] عشرة

[a] V P. Ce mot manque. — [b] S a, au lieu de عنها, بعدها. — [c] V اثنين. — [d] S. Ce mot manque. — [e] P فسروا.

---

dix, par assimilation avec *dix* et les numératifs singuliers précédents, parce qu'ils en sont rapprochés, par suite des noms de nombre singuliers. Mais, à partir de *vingt,* les numératifs étant éloignés des numératifs singuliers, on a employé le *wâw.* »

Si vous demandiez : « Pourquoi, dans les dizaines, n'a-t-on pas tiré [un nom de dizaine] du mot *ithnâni* (deux), de même qu'on a tiré *thalâthûna* (trente) de *thalatha* (trois), et ainsi de suite jusqu'à quatre-vingt-dix ? », je réponds : « C'est parce que le mot *ithnâni* se décline au moyen d'un *alif,* quand il est au nominatif, tandis que le mot *ʿišrûna* (vingt) se comporte comme un pluriel régulier et, en conséquence, se décline au moyen du *wâw,* au nominatif. De sorte que si l'on avait adopté cette dérivation, le nom de dizaine tiré de *ithnâni* aurait eu besoin d'avoir deux déclinaisons[1]. Aussi a-t-on adopté le duel de *ʿašara* (dix) et l'on a dit *ʿišrûna* (vingt). » — « Mais, objecteriez-

[1] Pour distinguer إثنان « deux » de اِثنون, qui serait « vingt », en supposant que cette forme existât.

فقالوا عِشرون فإن قلتَ كان يلزم على هذا ان يقولوا عَشَرون بفتح العَين لانها تثنية[a] عَشَرَة والشينِ والرآءِ[b] قلتُ لِأَنّ الاصل ههنا كما اوردتُ أَن يُشتقّ من لفظ اِثنين وكان اول الإثنين مكسورًا فكسروا اوّلَ العِشرين وسكّنوا الشين طَلَبًا للخِفّة وكسروا الرآءَ لمناسبةِ ما جُمِعَ بالواو والنون أَلَا تراهم ضمّوها فى حالة الرفع وايضًا فإنّ العشرة تُؤنَّث وجَمْعُها لا يُؤنَّث فكسروا اولَها فى الجمع لانّ الكسر من جنس

[a] P تنبيه; V ثنية. — [b] Les deux mots précédents manquent dans S.

vous, on aurait dû dire, dans ces conditions, *ʿaśarâni*[1] avec la voyelle *fatḥa* (*a*) sur le *ʿain*, le *śîn* et le *râʾ*, puisque ce mot est un duel de *ʿaśara*. » Je réponds : « [On ne l'a pas fait] parce que le principe, dans le cas présent, était, comme je l'ai déjà dit, de tirer le nom de la dizaine du mot *ithnâni*. » Or la *première* lettre du mot *ithnâni* a la voyelle *kesra* (*i*); on a donc donné le *kesra* à la *première* lettre du mot *ʿiśrîna*, rendu quiescent le *śîn* pour alléger le mot, et donné le *kesra* (*i*) au *râʾ*, par assimilation avec les pluriels réguliers, qui se forment par l'adjonction du *wâw* et du *nûn*. Ne voyez-vous pas que le *râʾ* reçoit la voyelle *ḍamma* (*u*) lorsque le mot est au nominatif (*ʿiśRÛna*)?

D'autre part le mot *ʿaśara* peut se mettre au féminin, tandis que son pluriel ne le peut pas. Aussi, dans le cas du pluriel, a-t-on donné le *kesra* (*i*) à la première lettre de ce mot, parce que le *kesra* est de la même catégorie que le *yâ*[2].

[1] La leçon عَشَرون est impossible, si, comme le dit l'auteur, on doit considérer ce mot comme un duel de عَشَرَة.

[2] Or le *yâ* est, notamment dans les verbes, le signe du féminin. Ex. : قومى «lève-toi», en s'adressant à une femme.

الياء   وقالوا مائة يوم ومائتا يوم فجعلوا المميّز من المائة الى
الألف وما بعده مضافًا ولم يُجروه مجرى ما بعد[a] العشرة الى التسعين
فإنْ قلتَ ما العلّة فى ذلك قلتُ لانّ المائة حُمِلَتْ على العشرة[b] لكونها
عقدًا مثلها وحملت على التسعين لانها تليها فأُلزم مميّزُها الاضافةَ
تشبيهًا بالعشرة ومُيِّزت بالواحد دون[c] الجمع تشبيهًا بالتسعين

[a] S بعده. — [b] V العشر. — [c] V. Ce mot manque.

On dit :

mi'atu yawm^{in} (cent jours) et *mi'atâ yawm*^{in} (deux cents jours), en mettant le nom de la chose nombrée (le spécificatif) après *cent* jusqu'à *mille* (*alf*) et au-dessus, au génitif [singulier] comme complément annectif. On ne lui a pas appliqué la même règle qu'aux numératifs compris entre *dix* et *quatre-vingt-dix*. Si vous demandez pour qu'elle raison on a fait cela, je réponds : « C'est parce que le mot *mi'a* (cent) a été assimilé à *aśara* (dix), étant donné que, comme lui, il forme un *nœud*[1]. De même *cent* a été traité comme *quatre-vingt-dix* parce qu'il le suit immédiatement. Aussi le spécificatif de *cent* a-t-il été mis en rapport d'annexion, par assimilation avec *dix*, et au singulier, au lieu du pluriel, par assimilation avec *quatre-vingt-dix*. »

[1] On appelle ainsi, non pas seulement les dizaines (عشرات) comme dit Sacy (par exemple, *Gram. ar.*, I, 417), mais, d'après notre auteur, le premier nombre de chaque ordre, autre que celui des unités. Ainsi, en outre des dizaines, *cent* et *mille* sont des *nœuds* (عقود) parce que chacun d'eux ferme, « noue » l'ordre qui le précède. Voir *infra*, p. 303.

وقالوا ثلاثُ مائةٍ واربعُ مائةٍ وبابه[a] فميّزوه بالمفرد ولم يميّزوا بالجمع فقالوا ثلاث مِئين فان قلتَ فما العلّة فى ذلك قلتُ اكتفآءً بلفظ الواحد عن الجمع قال الله تعالى ثم يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً[b] اى أَطفالا وقال الشاعر [الوافر]

كُلوا فى بعضِ بِطْنِكُم تَعِفُّوا[c] فإنّ زمانَكم زمنٌ خَمِيصُ

[a] V. Ce mot manque. — [b] *Qoran*, xl, 69. — [c] P يعفوا.

On dit : *thalâthu mi'at*[in] (trois cents), *arba'u mi'at*[in] (quatre cents) jusqu'à la fin de l'ordre des centaines, en donnant comme spécificatif [au premier numératif] un mot au singulier, au lieu du pluriel[1], auquel cas on aurait dit : *thalâthu mi'îna* (trois cents)[2].

« Quelle en est la raison », diriez-vous ? Je réponds : « C'est qu'on s'est contenté du singulier à la place du pluriel. Ainsi, Allâh (qu'il soit exalté !) a dit : *thumma yukhridjukum ṭifl*[an][3]. (Ensuite, il vous fera sortir en jeune *garçon*, c'est-à-dire *aṭfâl*[an] [en jeunes garçon*s*]). »

De même, un poète a dit :

Remplissez[4] une partie de *votre ventre*[5] et vous vous abstiendrez de mal, car vous vivez à une époque de disette. [Mètre *wâfir.*]

[1] En effet, de *trois* à *dix*, le nom de la chose nombrée se met au pluriel : Ex : ثلاث لَيالٍ *trois femmes*, tandis qu'on dit : ثلاثُ مائةٍ *trois cents.*

[2] Cette construction, que l'auteur considère comme impossible, existe cependant, bien qu'elle soit d'un emploi très rare. Cf. Sacy, *Gram. ar.*, II, 322.

[3] *Qoran*, xl, 69. Baiḍâwî, *Comm. du Qoran*, éd. Fleischer, II, 216, dit que le singulier a été employé parce que le texte vise surtout *l'espèce* (*djins*), ou encore parce que cela se rapporte à chacun de ceux à qui l'on parle.

[4] Mot à mot : *mangez dans.* C'est par conjecture que j'ai traduit ce vers isolé, dont le premier hémistiche est donné par Baiḍâwî, *op. laud.*, I, 98.

[5] Au lieu de *vos ventres.*

على انه قد قرأ حمزة والكسآئىّ ولبثوا فى كهفهم ثلاث مائةِ سِنِين[a] باضافة مائة الى سنين فهذا[b] اضافة المميّز الى جمع فعلى هذه القراءة اقلّ مدةٍ لبْثِهم على مذهب من يرى انّ الجمع اثنين فما فوقهما تكون ستّمائة سنة وتسعَ سنين لكونه أُضِيفَ المميّزُ الى جمع وقالوا أَلْفُ ليلةٍ فاجرَوْا ذلك فى[c] التمييز مَجْرَى المائة فإنَ قلتَ ما العِلّة فى ذلك

(a) *Qoran*, XVIII, 14. — (b) S وهاذا. — (c) P. Ce mot manque.

Pourtant Ḥamza et Al-Kisâ'î[1] ont lu : *walabithû fî kahfihim thalâtha mi'ati sinîna*[2] (et ils demeurèrent dans leur caverne trois cents ans), en mettant le mot *mi'ati* en rapport d'annexion avec *sinîna*[3]. Or il y a là une annexion du spécificatif à un pluriel. De sorte que, d'après cette lecture, et selon le système de ceux qui admettent que le pluriel commence avec *deux* et les nombres au-dessus, la plus courte durée du séjour [des hommes dans la caverne] aura été de *six cent neuf ans*, vu que le spécificatif est en rapport d'annexion avec un pluriel.

On dit : *alfu laylatin* (mille nuits), en traitant le mot *alf*, au point de vue de la spécification, comme *mi'a* (cent). Si vous en demandez la raison, je réponds : « C'est parce que *alf* (mille) est un nœud de même que *mi'a* (cent). »

(1) Célèbres lecteurs du Qoran et grammairiens.

(2) *Qoran*, XVIII, 24 : « Et ils demeurèrent dans leur caverne trois cents ans, [plus neuf ans]. »

(3) Ce qui implique que *sinîna* est bien au génitif et que la construction de *cent* avec le *pluriel* de la chose nombrée est possible. Au contraire, d'après ceux qui lisent ثلاثَ مائةٍ سنينَ, l'annexion étant désormais impossible, on ne peut plus considérer سنينَ que comme un accusatif sous la dépendance de ثلاثَ, qui exige, en effet, un pluriel. Cf. SACY, *Gram. ar.*, I. 423 (note) et BAIḌÂWÎ, I, 560, qui approuve la lecture de Ḥamza et d'Al-Kisâ'î.

قلتُ لانّ الالْفَ عقدٌ كما انّ المائة عقدٌ وقالوا ثلاثة آلاف ليلةٍ فجمعوا الالْفَ وقد دخل على آلاحاد ولم يُفرد مع الاحاد كالمائة فانْ قلتَ هذا ينقض[a] ما قرّرْتَه اوّلاً من التعليل قلتُ انّ الالْف طرفٌ كما ان الواحد طرف لانّ الواحد اوّلُ والالف آخِر ثم تتكرّر[b] لاعداد فلذلك أُجرِى مجرى الاحاد

تنبيه لفظ ألْف مذكّر والدليل عليه قوله تعالى يُمدِدْكم ربُّكم بخمسة آلاف من الملائكة[c] وقد تقرر أنِ المعدود المذكّر يؤنّث

(a) S ينقص. — (b) P ينكر; S يتكرر. — (c) *Qoran*, III, 129.

On dit : *thalâthatu alâfi lailat*ⁱⁿ (trois mille nuits) en mettant *alf* au pluriel, alors qu'il est précédé d'un nom d'unité. Accompagné d'un nom d'unité, *alf* (mille) ne se met pas au singulier comme *mi'a* (cent).

Si vous objectez que cela contredit le raisonnement que j'ai donné précédemment, je réponds : « *Mille* est une extrémité comme *un* est une extrémité, car *un* est le commencement et *mille* la fin; ensuite les mêmes séries de nombres recommencent; c'est pour cela que *alf* (mille) a été traité comme les unités. »

Avertissement. — Le mot *alf* (mille) est masculin[1]. La preuve en est dans ces paroles d'Allâh — qu'il soit exalté ! — : « Votre Seigneur vous enverra, comme renfort, *cinq*[2] mille

(1) Cf. Sacy, *Anthol. grammat.*, p. 35 de la partie arabe.
(2) *Cinq* au masculin : خمسة.

والمؤنّث يذكّر ولا يورَد [a] قولُهم هذه أَلْفُ دِرهمٍ فإنّ الاشارة
انّما هي الى الدراهم لا الى الألف وتقديرُه هذه [b] الدراهم أَلْفٌ
وقالت العرب ألْفٌ صَمٌّ [c] والف اقْرَعُ واذا اردتَ تعريفَ [d] العدد
المضاف [e] أدخلتَ الاداةَ على الاسم الثانى فتعرّفَ به الاول

[a] P بورد. — [b] S هذا. — [c] S P S صم; V صتم. — [d] P تعرف. —
[e] P الضاف.

---

anges [1]. » Or, il a été établi que le numératif se met au féminin, lorsque la chose nombrée est du genre masculin, et au masculin, lorsque la chose nombrée est du genre féminin [2].

On ne saurait invoquer ici cette façon de s'exprimer : *hâdzihi alfu dirham*[in] (voici mille dirhems), car le démonstratif ne se rapporte qu'aux dirhems, et non au mot *alf* (mille). L'équivalent logique de cette construction serait : *hâdzihi-d-drâhimu alf*[un] (ces dirhems sont mille). De même, les Arabes disent : *alf*[un] *ṣamm*[un] [3] (un mille complet) et *alf*[un] *aqraʿu* (un mille complet).

Lorsque tu veux déterminer le numératif mis en rapport d'annexion avec le nom de la chose nombrée, tu ajouteras l'article à ce deuxième nom; tu détermines ainsi le premier;

[1] *Qoran*, III, 121.

[2] Cette démonstration jusqu'à la fin du paragraphe est empruntée à la *Durrat-al-ghawwâṣ* de Ḥarîrî, que l'auteur s'obstine à ne pas nommer. Cf. S. de Sacy, *Anthologie grammaticale arabe*, partie arabe, p. ٣٥, et traduction, p. 76.

[3] Les leçons des trois manuscrits sont incontestablement fautives : il faut lire صَمٌّ et أَقْرَعُ. Comp. Sacy, *Anthologie* etc., partie arabe, p. ٣٥. Cf. محيط المحيط sous √ قرع.

نحو ثلاثة الرّجال ومائة الدرهم كقولك غلامُ الرجلِ قال ذو الرُمّة [طويل]

وهَلْ يُرْجِعُ التَّسْلِيمَ[a] أَوْ يَكْشِفُ[b] العَمَى
ثَلاثُ الأَثَافِي والرُّسُومُ البَلاقِعُ

ولا يجوز الخمسةُ دراهم لان الاضافة للتخصيص وتخصيص الاول باللام

(a) S السَلِيم. — (b) V يكسف.

---

exemple : *thalâthatu-r-ridjâl* (les trois hommes) et *mi'atu-d-dirhami* (les cent dirhems). C'est comme lorsque tu dis : *ghulâmu-r-radjuli* (le jeune domestique de l'homme). C'est ainsi que Dzu-r-Rumma a dit :

Est-ce que le trépied de pierre et ces vestiges abandonnés me rendront le salut[1] et dissiperont mon aveuglement[2] ? [Mètre *ṭawîl*.]

Il ne serait pas permis de dire *al-khamsatu drâhim*[a] (les cinq dirhems), car l'annexion a pour but de déterminer; or la détermination du premier mot par l'article le dispense de cette annexion.

(1) Cette interrogation est très fréquente dans les vieux poèmes arabes. Témoin ce vers de Djarîr :

حَيُّوا المَنَازِلَ واسْأَلُوا أَطْلالَهَا هلْ يُرْجِعُ الخبرَ الديارُ البلْقَعُ

«Saluez ces chères demeures et interrogez leurs vestiges; mais les maisons désertées donnent-elles jamais de nouvelle?» Le mètre est du بسيط. Cf. *Tâdj* √بلقع.

(2) Ce vers est donné aussi dans S. de Sacy, *Gram. ar.*, II, p. 333, avec la variante الديار au lieu de الرسوم, ce qui ne change pas beaucoup le sens, ni du tout le mètre. Au contraire, dans le premier hémistiche le و qui commence le vers a été omis, ce qui est tout à fait impossible, au point de vue de la métrique.

يُغنيه[a] عن ذلك فامّا ما لم يُضَفْ فاداة[b] التعريف فى الاوّل نحو الخمسة عشر درهمًا اذ لا تخصيصَ بغير اللام وقد جاء شىء[c] على خلاف ذلك

تنبيه[d] الفصيحُ[e] ان تقول عندى ثَمانِى نِسْوةٍ وثمانِى عَشْرةَ جاريةً وثَمانِى مائةِ درهمٍ لان الياءَ هنا ياءُ المنقوصِ وهى ثابتة[f] فى حالةِ الاضافة والنصب كياء قاضٍ فان قلتَ قول الاعشى [كامل]

ولقد شَرِبْتُ ثمانيًا وثمانيًا وثمانِ[g] عَشْرةَ وَٱثْنَتَيْنِ وأَرْبَعًا

(a) S تغنيه. — (b) S فافاد. — (c) V حانتى. — (d) P. Ce mot manque. — (e) P. Ce mot est répété deux fois. — (f) P ثمانية. — (g) S وثماني.

Quant aux numératifs qui ne se mettent pas en rapport d'annexion avec le nom de la chose nombrée, l'article s'ajoute au premier numératif, comme dans *al-khamsata ʿaśara dirhamᵃⁿ* (les quinze dirhems), car, sans l'article, il n'y aurait pas de détermination.

On trouve cependant quelques exemples qui suivent une règle contraire.

Avertissement. — La correction exige que tu dises : *ʿindî thamânî niswatⁱⁿ* (j'ai huit femmes), *thamânia ʿaśrata djâriyatᵃⁿ* (dix-huit concubines)[1] et *thamânî mi'ati dirhamⁱⁿ* (huit cent dirhems). En effet, le *yâ* est ici (dans *thamânî*) celui qui termine les mots défectueux ; or ce *yâ* subsiste quand le mot est en rapport d'annexion ou à l'accusatif, de la même façon que le *yâ* du mot *qâḍⁱⁿ*.

Mais vous pourriez objecter que ce vers d'Al-Aʿśâ :

> J'ai bu huit et huit, plus dix-huit[2], plus deux et quatre[3],

(1) Ou jeunes femmes esclaves.

(2) ثمان عشرة au lieu de ثمانى عشرة.

(3) Ce vers est cité par le *Tâdj al-ʿarûs* √ ثمن, d'après le *Ṣaḥâḥ* de Djauhari,

يخالف ذلك قلتُ بابُه[a] الضرورة فى الشعر كما قال الآخَر [وافر]

وَطِرْتُ بِمُنْصُلِي[b] فى يَعْمَلاتٍ دَوَامِي الايْدِ يَخْبِطْنَ السَّرِيحَا

يريد الايدى على انه قد قُرِئَ[c] وله الجَوَارُ المنشَآتُ[d] بضم الرّآء

[a] P بانه. — [b] S بمعلى. — [c] قراء. — [d] *Qoran*, LV, 24.

---

est en contradiction avec la règle ci-dessus. Je réponds que cela rentre dans la catégorie des licences poétiques. C'est ainsi que cet autre poète[1] a dit :

Alors, prenant mon sabre, je volai à la tête d'excellentes chamelles dont les pattes[2] de devant battent constamment la route. [Mètre *wâfir.*]

Le poète entendait dire *al-aidî*.

Pourtant, il en est qui lisent : *walahu-l-djawâru al-munša'âtu*[3] « à lui appartiennent les vaisseaux de haut bord », avec le *ḍamma* (voyelle *u*) du *râ'*.

(*A suivre.*)

et l'auteur fait observer que, dans le diwân d'Al-A'šâ, on trouve la variante : فلأشربن. Voir aussi le *Muḥîṭ al-muḥîṭ*, I, 199, √ ثمن.

[1] Le poète auquel il est fait allusion est : مضرس بن ربعى بن لقيط بن خالد بن نضلة بن الاشتر بن جحر بن تعنس الاسدى cité sans autres renseignements dans le *Tâdj al-'arûs*, sous √ ضرس, d'après *al-'Ubâb* d'Aṣ-Ṣaghânî, et sous √ ثمن, où ce vers est cité avec la variante فطرت donnée également par le *Ṣaḥâḥ* et par le *Lisân al-'arab* sous √ خبط. Aussi, dans Sîbawaihi-Derenbourg, I, p. 28. Ce vers est encore cité par le *Muḥîṭ al-muḥîṭ*, I, 199, √ ثمن, avec la variante فطرت comme dans le *Tâdj*, et de nouveau par Sîbawaihi, *op. cit.*, II, 318.

[2] Sans *yâ* final au mot ايد.

[3] *Qoran*, LV, 24. Les commentateurs ne sont pas d'accord sur le sens du mot المنشآت que d'aucuns prononcent المنشِآت. Voir les différentes explications proposées par le *Muḥîṭ al-muḥîṭ*, II, ٢٠٧٩, √ نشأ. Aussi, *Tâdj al-'arûs*, même racine; Baiḍâwî, II, p. 302.

MÉLANGES.

NOTE
SUR LE LIVRE DES 101 NUITS[1].

Ce recueil de contes, qui était peu connu, a une importance particulière. Son titre semble indiquer qu'il s'agit d'un *Livre des Mille et une Nuits* en réduction. L'auteur anonyme du manuscrit s'est évidemment inspiré du titre de la collection célèbre; il en a également emprunté le cadre, c'est-à-dire l'histoire liminaire et la conclusion dont le sujet est trop connu pour être rappelé ici; mais les deux ouvrages sont indépendants l'un de l'autre, «les deux collections ne dérivent pas immédiatement d'une source commune[2]». Cette constatation montre l'intérêt que présente la traduction de cet ouvrage arabe pour les études de folk-lore comparé.

Cadre à part, le livre des *Cent et une Nuits* se compose des dix-huit histoires suivantes : I. Histoire de Moḥammed ben 'Abd Allah el-Qairouani et de sa désobéissance aux dernières volontés de son père; II. Histoire de Vainqueur du Sort, de sa fille, Joie des Palais, et de ses aventures avec Wadah le Yéménite; III. L'île du Camphre; IV. Histoire du vizir Barmékide et de son fils, de leur fuite et de l'alchimiste; V. Histoire du jeune marchand du Caire et de Merveille de Beauté; VI. Histoire du roi et de ses trois fils; VII. Histoire du jeune homme aux colliers de perles; VIII. Histoire d'Étoile de Lumière, fils de Maître du Pouvoir; IX. Histoire de Soléiman ben 'Abd el-Mélik ben Merwân; X. Histoire des quatre compagnons; XI. Histoire du roi, des sept vizirs, de la favorite, du fils du roi et

[1] *Les Cent et une Nuits*, trad. de l'arabe par M. Gaudefroy-Demombynes. — Paris, E. Guilmoto, in-8°, xv-352 pages, 1911, 8 francs.

[2] P. 13 et 25-26.

du sage Sindabad; XII. Histoire du roi et du dragon; XIII. Histoire du cheval d'ébène; XIV. Histoire de Zafer ben Lâhiq; XV. Le jeune marchand et sa femme; XVI. Les quatre hommes et Haroun ar-Rachid; XVII. Histoire de Maslama ben 'Abd el-Mélik; et XVIII. Histoire de la ville de Cuivre et des flacons de Salomon.

L'histoire de l'île du Camphre[1], que j'étudierai seule en détail, est, dans le présent ouvrage, le pendant des voyages de Sindbad des *Mille et une Nuits.* L'auteur des *Cent et une Nuits* a fait plusieurs emprunts à des ouvrages géographiques, et ces emprunts sont de telle sorte qu'il est facile de retrouver les textes qu'il a presque littéralement reproduits. Voici, au reste, l'histoire de l'île du Camphre :

Un vieillard se présente à la cour de Kesra Anouchirvan et raconte au roi de Perse ses aventures. « [Je viens, dit-il,] du pays de Sind et de l'Inde et de la terre de Chine. Je m'appelle Sā'da ben Amalek al-Asghar, et j'ai trois cents ans : il n'est point sur la mer une île où je n'aie abordé; il n'est pas sur la terre un pays que je n'aie parcouru; je vais sans cesse de contrée en contrée, d'île en île, et c'est ainsi que je parvins en Chine. J'arrivai tout d'abord dans une ville que l'on appelle al-Barka (la brillante[2]) et qui est la première ville de la Chine. En nous apercevant, le peuple vint à notre rencontre avec des massues et des lances, et nous entendions dans la ville une immense clameur. Nous approchâmes de la ville, dont la grandeur nous émerveillait, *et l'on nous conduisit au palais du roi qui s'appelait Ḥamdān.* Nous marchâmes longtemps dans cet

(1) P. 68-77.

(2) Cf. *L'Abrégé des merveilles*, traduit de l'arabe par Carra de Vaux, Paris, 1898, in-8°, p. 38-39. « Dans la même mer (de Sanf=Campa) est al-Barrāka (*sic*), la brillante; c'est une ville superbe en pierre blanche éclatante; on y entend des cris et des chants, et l'on n'y voit pas d'habitants. Les marins y sont parfois descendus et ont pris de son eau; ils l'ont trouvée blanche, limpide, douce au goût, avec une senteur de camphre. »

édifice dont la splendeur défie toute description, et les gardes nous amenèrent enfin à une porte qui donnait dans l'enceinte réservée du palais, qu'entouraient de hautes murailles et d'immenses bâtiments. (Suit la description de l'intérieur du palais.) Le chambellan nous laissa seuls un instant et alla demander au roi l'autorisation de nous introduire; l'ayant obtenue, il nous fit entrer. »

Le récit qui précède a été emprunté soit à Abū Zayd Ḥasan de Sīrāf, soit à Mas'ūdī, qui rapportent ainsi le voyage d'un Arabe en Chine :

ABŪ ZAYD.	MAS'ŪDĪ.
Il[1] y avait, à Baṣra, un homme de la tribu des Ḳorayšites appelé Ibn Wahab, et qui descendait de Habbār, fils de al-Aswad. La ville de Baṣra ayant été ruinée, Ibn Wahab quitta le pays et se rendit à Sīrāf.	A[4] l'époque où se passa à Baṣra l'aventure du chef des Zandjs, dont tout le monde a eu connaissance, un Ḳorayšite noble et riche, descendant de Habbār, fils de al-Aswad, se rendit à la ville de Sīrāf.
En ce moment, un navire se disposait à partir pour la Chine. Dans de telles circonstances, il vint à Ibn Wahab l'idée de s'embarquer sur ce navire. Quand il fut arrivé en Chine, il voulut aller voir le roi suprême. *Il se mit donc en route pour Khomdān*[2], et, du port de Khānfū[3] à la capitale, le trajet fut de deux mois.	De là, il s'embarqua pour les mers de l'Inde, et, après un long voyage par eau et par terre, il arriva enfin à la Chine, et alla à Khānfū[5]. *Ensuite, la fantaisie lui prit de visiter la résidence royale qui était alors Ḥamdān,* l'une des cités les plus considérables de ces pays.

(1) *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine dans le IXᵉ siècle de l'ère chrétienne. . .*, traduits et annotés par REINAUD, Paris, 1845, t. I, p. 79. Le texte de Abū Zayd est du commencement du Xᵉ siècle.

(2) Si-ngan-fou.

(3) Hongkong.

(4) *Les Prairies d'or*, texte arabe et traduction par BARBIER DE MEYNARD et PAVET DE COURTEILLE, Paris, 1861, in-8°, t. I, p. 312-313. *Les Prairies d'or* ont été écrites vers 940.

(5) Textuellement : «De là, il s'embarqua à destination de la mer de l'Inde.

« Il lui fallut attendre longtemps à la porte impériale, continue Abū Zayd[1], bien qu'il s'annonçât comme étant issu du même sang que le prophète des Arabes. Enfin, l'empereur fit mettre à sa disposition une maison particulière, et ordonna de lui fournir tout ce qui lui serait nécessaire. En même temps, il chargea l'officier qui le représentait à Khānfū de prendre des informations et de consulter les marchands [arabes] au sujet de cet homme, qui prétendait être parent du prophète des Arabes, à qui Dieu puisse être propice! Le gouverneur de Khānfū annonça, dans sa réponse, que la prétention de cet homme était fondée. Alors l'empereur l'admit auprès de lui... »

Comme l'a montré Reinaud[2], Mas'ūdī a reçu cette information et quelques autres de Abu Zayd Ḥasan. Mais la phrase que j'ai soulignée par des italiques dans les trois récits, semble indiquer que l'auteur des *Cent et une Nuits* a plutôt copié Mas'ūdī que Abū Zayd. La leçon fautive حمدان *Ḥamdān* pour خُمدان *Khomdān*, dans les *Cent et une Nuits* et les *Prairies d'or*, me paraît tout à fait démonstrative à cet égard.

« Le souverain, assis sur son trône, continuent les *Cent et une Nuits*, avait l'aspect le plus imposant; quarante jeunes femmes, rangées à sa gauche et à sa droite agitaient des éventails de soie légère: le roi portait une couronne d'or rehaussée de perles, de pierres précieuses et de rubis; ses épaules étaient couvertes d'une robe brochée d'or; devant lui, ses esclaves étaient rangées, semblables à des gazelles. » Ce passage, qui ne figure ni dans Abu Zayd, ni dans Mas'ūdī, est une interpolation manifeste. Il me paraît pouvoir être rapproché de cet extrait de Ḳazwīnī : « Musā ben al-Mobārak de Sīrāf prétend

Il accomplit son voyage en transbordant d'un navire dans l'autre, [voyageant sans interruption] d'un pays dans un autre. Après avoir traversé les royaumes de l'Inde, il parvint à la Chine. »

[1] Mas'ūdī s'exprime dans des termes à peu près identiques.

[2] *Relation*, t. I, p. XVI-XXI.

qu'il a pénétré [dans les îles Wāḳwāḳ qui font partie du Zābadj] et qu'il a vu [la reine] assise sur un trône, complètement nue, ayant une couronne d'or sur la tête, entourée de quatre mille jeunes filles esclaves, également nues[1]. » A la nudité près de la reine et de ses suivantes, la scène est identique; la concordance partielle du chiffre de ces dernières, quarante dans un récit, quatre mille dans l'autre, est aussi à noter.

« Le chambellan, continuent les *Cent et une Nuits,* fit devant lui les salutations, que nous répétâmes; le roi nous répondit des paroles de bienvenue que nous ne comprîmes point; puis il s'entretint longuement avec son chambellan qui, se tournant enfin vers moi, me demanda qui j'étais, d'où je venais et quel était le but de mon voyage. Je répondis que j'avais entendu vanter la justice et la magnificence du roi, et le bonheur dont il faisait jouir ses sujets; j'avais ainsi souhaité de voir cet heureux pays et d'avoir part aux générosités du souverain; je retournerais ensuite dans ma patrie, s'il plaisait à Allah. »

Dans Abu Zayd et Mas'udi, ce passage se trouve à la fin du récit de l'entrevue de Ibn Wahab avec le roi de Chine. Voici comment le raconte Mas'ūdī : « Il [le roi] me demanda ensuite : « Pourquoi as-tu abandonné ton pays dont le séjour et la po- « pulation ont plus d'analogie avec toi que n'en a le nôtre? » Je lui racontai les événements de Baṣra, et comment j'étais arrivé à Sīrāf. « Là, continuai-je, je désirais te voir, ô roi! car j'avais « entendu parler de l'état prospère de ton royaume et de la per- « fection d'un gouvernement qui régit à la fois tous les sujets. « J'ai voulu voir cet empire et le connaître de mes propres yeux. « Maintenant, s'il plaît à Dieu, je retournerai dans mon pays,

[1] *Kitāb 'adjāyib al-makhlūḳat*, Livre des merveilles des créatures, p. ١٠٨, dont le texte arabe a été publié par F. Wüstenfeld (Gottingen, 1849, in-8°) sous le titre de *Zakarija ben Muhammed ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie.* Ḳazwīnī a reproduit cette histoire dans son *Athar al-bilad*, Les monuments des pays, édit. F. Wüstenfeld, Göttingen, 1848, in-8°, p. ٢٢.

« dans le royaume de mon cousin ; j'y raconterai ce que j'ai vu « de l'état florissant de cet empire, de sa vaste étendue, de « l'équité de l'administration, qui s'étend à tous, et de tes gran- « des qualités, ô excellent prince! Je répéterai chaque belle parole « et j'y vanterai chaque bonne action[1]. »

« Le chambellan, continuent les *Cent et une Nuits,* me dit alors que le roi me faisait demander si je connaissais le plus puissant des rois de la terre. Je répondis qu'il y en a cinq : « Celui dont les domaines sont le plus répandus est le roi de « l'Irāḳ, car il est au milieu du monde et les autres rois font « cercle autour de lui. — Cela est vrai, dit le chambellan, c'est « ce que nous trouvons dans nos livres. — Ensuite, continuai-je, « vient votre roi, que voici, et qui est surnommé le roi des gens « civilisés. Il est suivi du roi des Turcs, qui est surnommé le roi « des bêtes féroces, c'est-à-dire des bêtes féroces humaines ; vient « ensuite le roi de l'Inde, surnommé le souverain des éléphants ; « puis le roi de la sagesse, qui est le souverain de l'Égypte, car « c'est de ce pays-là que vient la sagesse ; enfin, le roi des « Roums, qu'on nomme aussi le roi des hommes, parce que les « hommes de son pays sont plus beaux et de plus agréable figure « que ceux d'aucun autre pays. Tels sont les principaux rois ; les « autres sont au-dessous d'eux. »

D'après Abū Zayd et Mas'ūdı, le roi de Chine interroge le voyageur sur les Arabes et lui demande comment ils ont pu renverser l'empire des Perses. Mais on se rappelle que le narrateur des *Cent et une Nuits* est à la cour de Kesra Anouchirvan ; le passage en question a donc été supprimé. Dans la relation des deux géographes arabes, le roi de Chine demande à Ibn Wahab comment il classe tous les souverains du monde. « Je n'en sais rien », répondit le Ḳorayšite. Là-dessus, dit Mas'ūdı, le roi s'adressant à son interprète : « Dis-lui que nous comptons

[1] *Les Prairies d'or*, t. I, p. 320.

cinq rois; le plus puissant de tous est celui qui gouverne l'ʾIrāḳ, car il occupe le milieu du monde et les autres puissances l'entourent; aussi le nommons-nous le roi des rois. Après cet empire vient le nôtre; nous le regardons comme celui des hommes, parce qu'aucun royaume n'est mieux gouverné, ni plus régulièrement administré; nulle part aussi les sujets ne sont plus obéissants, et voilà pourquoi nous sommes les rois des hommes. Après nous vient le roi des bêtes féroces; c'est notre voisin, le roi des Turcs, qui sont parmi les hommes ce que les bêtes féroces sont parmi les animaux. Il est suivi du roi des éléphants, ou celui de l'Inde, que nous reconnaissons comme le roi de la sagesse, parce que la sagesse est originaire de ce pays. Le dernier enfin est le roi de Rūm, que nous regardons comme le roi des beaux hommes [1], car aucun pays ne possède des hommes d'une taille plus parfaite et d'une figure plus belle. Tels sont les principaux rois; les autres sont au-dessous d'eux. »

Comme l'a fait remarquer M. Gaudefroy-Demombynes [2], Sāʾda annonce qu'il y a cinq grand rois et en nomme six. Le sixième est le roi d'Égypte auquel l'auteur des *Cent et une Nuits* a donné en attribut la sagesse, enlevée au roi de l'Inde qui n'est plus que le roi des éléphants. L'emprunt de ce passage aux *Prairies d'or* est aussi évident que les précédents. Enfin, dans les *Cent et une Nuits,* c'est le voyageur arabe qui parle, alors que dans Abū Zayd et Masʿudi, le Ḳorayšite n'a pas pu répondre à la question du roi de Chine.

« Quand le roi connut mes paroles, continuent les *Cent et*

[1] Les éditeurs des *Prairies d'Or* ont traduit inexactement الرجال par *fantassins.* Reinaud (*Relation*, t. I, p. 82) l'a rendu par *beaux hommes* et fait justement remarquer en note (t. II, p. 45, note 157) que « dans le titre donné à l'empereur de la Chine, le mot *homme* (dans le texte arabe الناس) désigne l'espèce et répond au *homo* des Latins; ici (texte الرجال), il s'agit uniquement du sexe. C'est le *vir* des Latins ».

[2] Note de la page 71.

une Nuits, il les approuva fort, et il ordonna que l'on me donnât une hospitalité magnifique. Le chambellan me conduisit aussitôt dans un palais qui allait être ma demeure, et où je passai un mois entier sous l'hospitalité royale. Au bout d'un mois, je voulus prendre congé; le roi me fit remettre des cadeaux magnifiques. . . »

On comprend mal, d'après les *Cent et une Nuits,* l'approbation du roi de Chine que Sā'da n'a mis qu'au second rang des grands rois du monde. C'est que ce passage n'est pas à sa place. Il suit dans Mas'udi le pompeux éloge que vient de faire Ibn Wahab du souverain, de l'administration et du pays de la Chine[1]. «Le roi, flatté de ce discours, dit Ibn Wahab dans les *Prairies d'Or,* me fit donner de riches présents et de magnifiques vêtements; on me conduisit par la poste à Khānfū, et le roi écrivit à son gouverneur de me bien traiter, de me mettre au premier rang parmi les personnages distingués qui l'entouraient, et de me combler de faveurs jusqu'à mon départ. Je restai donc auprès de lui, vivant dans l'abondance et dans les plaisirs jusqu'au moment où je quittai la Chine[2]. »

Dans les *Cent et une Nuits,* Sā'da demande au roi de la Chine de lui fournir les moyens de se rendre à l'île du Camphre «voisine de la Chine», qui renferme les trésors du grand Amalek. Le roi fait équiper un navire; on arrive à l'île du Camphre, mais il est impossible à l'Arabe de soulever la pierre qui recouvre le trésor. Sā'da retourne alors en Chine et supplie le roi de l'aider «à soulever cette pierre». Celui-ci équipe une seconde expédition et désigne deux cents hommes pour accompagner le chercheur de trésors. Au bout de dix jours de navigation, l'eau venant à manquer, «on aborde dans une île afin de renouveler la provision de l'équipage. On y trouva en

[1] *Vide supra*, p. 313.

[2] T. I, p. 320-321. Cf. également *Relation*, t. I, p. 88-89, où Abū Zayd s'exprime en termes identiques.

abondance les fruits et les fleurs exquises de l'Inde; des ruisseaux leur fournirent l'eau à profusion. Cependant le vieillard [Sā'da] contait à ses compagnons qu'il y avait dans les parages de cette île une population d'anthropophages, qui après avoir mangé leurs victimes, embaument leurs têtes avec du camphre et des plantes odoriférantes, les suspendent dans leurs maisons et les adorent, car ils ne connaissent point Allah, le vrai Dieu. Quant ils ont une résolution à prendre, ils se prosternent devant ces têtes et les interrogent; celles-ci alors se mettent à parler et répondent à leurs questions par la voix des démons qui les habitent». Ce passage est emprunté presque mot pour mot, à Ibn al-Wardī, qui s'exprime ainsi :

«On exporte de l'île de Salāhiṭ[1] le sandal, le nard et le camphre. Les voyageurs rapportent que, dans les îles à camphre, se trouve un peuple d'anthropophages. Ils prennent les crânes [de ceux qu'ils ont mangés] et les remplissent de camphre et d'aromates; ils les suspendent ensuite dans leurs maisons et les adorent. Lorsqu'ils ont l'intention d'entreprendre quelque chose ou quelque affaire, ils se prosternent devant ces crânes et leur demandent conseil et avis; et ils en reçoivent une réponse qui leur dit si [l'entreprise projetée] réussira ou non[2].»

[1] «Cette île [de Rāmnī=Sumatra], dit Sulaymān, est mouillée par deux mers : la mer de Harkand [golfe du Bengale] et celle de Ṡalāhit (*Relation*, t. I, p. 8).» L'île de Salāhiṭ ou Ṡalāhit, d'où la mer de ce nom, n'est pas encore identifiée; mais elle est évidemment à rechercher dans les parages du détroit de Malaka.

[2] *Kitāb kharīdat al-'adjāyib wa farīdat al-gharāyib*, éd. du Caire, 1280=1863, in-8°, p. ١٣٢ *in fine*.

L'auteur anonyme du *Mokhtaṣṣar al-'adjayib*, traduit par M. Carra de Vaux (*L'Abrégé des merveilles*, Paris, 1898, in-8°, p. 70), rapporte le même fait ethnographique dans des termes identiques et l'a sans doute aussi emprunté à Ibn al-Wardī.

J'arrête ici les comparaisons. La fin de l'histoire de l'île du Camphre n'a plus aucun rapport avec l'objet spécial de cette note.

Ibn al-Wardī a vécu de 1290 à 1349. L'emprunt évident fait au *Kharīdat al-ʿadjāyib* par l'auteur des *Cent et une Nuits* date, par conséquent, ce dernier ouvrage. Dans sa forme actuelle, il n'a pas pu être rédigé antérieurement à la seconde moitié du XIVe siècle; mais les manuscrits utilisés par le traducteur sont certainement moins anciens, sans qu'il soit possible de préciser davantage.

Les dix-sept autres histoires sont du domaine du folk-lore pur. Les folk-loristes sauront le plus grand gré au savant professeur d'arabe de leur avoir rendu accessible le *Livre des Cent et une Nuits* dont j'ai indiqué déjà l'importance. Elle apparaît pleinement dans les notes étendues qui suivent chaque conte : la note du conte sur la ville de Cuivre, par exemple, a vingt pages en petits caractères.

La version française du *Livre des Cent et une Nuits* est élégante et fidèle, ainsi qu'on l'attendait du traducteur. M. Gaudefroy-Demombynes a dédié son livre à M. René Basset, doyen de la Faculté des Lettres d'Alger. L'œuvre est digne du maître des études arabes et folkloristiques en France.

Quelques corrections :

P. x, l. 4, lire *occidentales* au lieu de *orientales;* p. XII et 46 en note, lire *Ghazâli;* p. 3, note, au lieu de *op. laud.*, lire *Le prologue-cadre des Mille et une Nuits, les légendes perses et le Livre d'Esther,* in *Revue biblique internationale,* janvier et avril 1909; p. 69, lire *Sâ'da;* p. 72, note, au lieu de *plomb,* lire *étain;* p. 169, note, lire *ghee;* p. 268, lire *moueddhin;* p. 313, note, lire *le Zendj* au lieu de *le Zend;* passim, *ā* a été fautivement imprimé pour *â*.

Gabriel FERRAND.

NOTE

SUR LE PROLOGUE DE LA DIDASCALIE ARABE ET SUR QUELQUES APOCRYPHES ARABES PSEUDO-CLÉMENTINS.

La rédaction de la Didascalie arabe insérée par Abou-Maqârah dans son recueil[1] était caractérisée par un prologue et par quelques chapitres additionnels[2]. Dans le prologue on trouve la phrase suivante[3] sous laquelle nous mettons les deux traductions de M. Funk :

والاغنسطسيين قرا والابسلدس مرتلين بالفهم والتقلونيسيين والقومة وبقية الشعب ۞

Und die Anagnosten als Leser, und die Psalten als singend mit Verständnis, und die Taklunisen, und die Steher, und die übrige Gemeinde.

Anagnostae ut lectores, psaltae ut cantantes cum intelligentia, officiosi et ostiarii et reliquus populus.

Le mot inconnu est souvent écrit التقلونيسيين dans les manuscrits; on l'a presque toujours traduit par « acolyte », mais M. Funk a fait remarquer que les Églises orientales ne connais-

(1) Elle fait partie de la collection canonique compilée au commencement du XIVe siècle par Abou-Maqârah, dans les monastères de Scété et au Caire, et conservée en particulier dans les manuscrits arabes 251 et 252 de Paris.

(2) M. Funk a traduit deux fois ce prologue et ces chapitres, d'abord en allemand, dans *Die apostolischen Konstitutionen*, Rottenburg am Neckar, 1891, p. 217-221, 226-236, puis en latin, dans *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. II, p. 120, Paderborn, 1905.

(3) Éditée plusieurs fois, nous utilisons Th. P. Platt, *The Ethiopic Didascalia*, Londres, 1834, p. XIII, et le ms. 243 de Paris, fol. 97. Les quatre premiers mots sont cités par Ibn el-Assal (d'après la rédaction Maqârah). Cf. I. Guidi, *Fetha Nagast*, VIII, 3, trad., p. 90, l. 7-8, et le tout est cité *ibid.*, p. 96, l. 12-13.

saient pas cet ordre mineur et a proposé « portier »; on a songé aussi, avec encore moins de succès, aux exorcistes et aux diaconesses [1].

Une autre version arabe (?) de la Didascalie, faite sur le copte et traduite ensuite en éthiopien, ne porte pas ce mot et tend donc déjà à montrer qu'il a été introduit à tort. On lit en effet [2] :

ወአናጕንስጢስኒ ፡ ወመዘምራን ፡ በጥይቅና ፡ ኒጲሎባኖስ ፡ ወባዕዳ
ንኒ ፡ ሕዝብ ፡

Et les lecteurs aussi et les chantres avec art et les Nipilôbânôs et le reste aussi du peuple. . .

Une version arabe, encore inédite, fait reconnaître dans *Nipilôbânôs* une simple transcription du copte *ni-philoponos* [3], les φιλόπονοι, que M. Funk a traduit par *officiosi*. M. Funk a cru que ce mot correspondait à *Taklunisen*, mais il correspond plutôt au suivant القوسة. En tout cas l'un des deux mots, qui reste sans parallèle, a toute chance d'être superflu. La solution nous est fournie par la version syriaque récemment éditée [4] :

ܘܐܢܓܢܘܣܛܣ ܐܝܟ ܩܪܘܝܐ. ܘܦܣܠܛܣ ܐܝܟ ܡܙܡܪܢܐ ܒܡܣܝܒܪܢܘܬܐ
ܘܣܘܟܠܐ. ܘܫܪܟܐ ܕܥܡܡܐ.

Et les ἀναγνῶσῖαι comme lecteurs, et les ψάλται comme chantres avec intelligence et avec constance, et le reste des peuples. . . .

Le mot arabe inconnu *Taklôn* ou *Naklôn* est la transcription du syriaque *Saklon* qui a été traduit et transcrit (peut-être par

(1) Cf. Funk, *loc. cit.*

(2) Cf. Platt, *loc. cit.*, p. 1, et ms. Abbadie n° 79, fol. 1.

(3) Le copte forme le pluriel des noms grecs en mettant l'article *ni* devant le singulier.

(4) Cf. M. D. Gibson, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, Londres, 1903, p. 1. Ce prologue ne figure que dans un manuscrit syriaque, il manque en particulier dans l'édition Paul de Lagarde.

deux hommes différents) pour en faire dans le second cas une sorte de pluriel analogue aux précédents. De même le mot syriaque suivant ܘܩܘܡܐ est plutôt transcrit que traduit par le mot arabe, peu usité en ce sens, بِالقومة. L'inconnu *Taklunisen* n'est donc plus qu'une dittographie.

La discussion précédente, un peu longue, a du moins l'avantage de nous conduire à un essai de classification des versions de la Didascalie.

Le texte original[1] pouvait porter que chacun devait remplir la fonction à lui confiée :

Ἀναγνῶσται ὡς ἀναγινώσκοντες, ψάλται ὡς ψάλλοντες συνετῶς[2] *καὶ φιλοπόνως, καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ λαοῦ...*

Le grec a été traduit littéralement en syriaque; il a été traduit aussi en copte avec quelques simplifications et l'introduction des *φιλόπονοι* «les zélés», très célèbres en Égypte vers la fin du ve siècle[3], en place de l'adverbe *φιλοπόνως*.

Plus tard, le syriaque a été très mal traduit en arabe (Didascalie d'Abou-Maqârah); le traducteur a transformé les deux derniers adverbes en noms communs et s'est à peu près borné à les transcrire, comme il l'avait fait auparavant pour ܐܣܘܢܛܘ et ܦܣܛܘ. On a ajouté encore la traduction du premier mot (dittographie).

Le copte de son côté a été la source d'une nouvelle version

[1] Il ne s'agit pas de la Didascalie primitive, car l'ancienne version latine — d'accord avec la version syriaque et les Constitutions apostoliques — montre qu'elle n'avait pas de prologue. Il ne s'agit donc ici que d'un remaniement intermédiaire entre la Didascalie et les Constitutions.

[2] Cf. *Ps.* XLVI, 8. Quant au mot suivant, M. Funk a aussi écrit dans sa préface (*Didascalia*, t. II, p. XXVII) qu'il préférait, après réflexion, remplacer *officiosi* par *φιλοπόνως*.

[3] Voir la *Vie de Sévère d'Antioche* dans *Patrologie orientale*, t. I, p. *4. C'est vers cette époque et peu après que l'Église jacobite traduisait les ouvrages grecs en copte.

arabe (?) qui s'est bornée à transcrire *ni-philoponos* «les philoponoi» parce que ces «zélés» n'existaient plus depuis longtemps[1] et que ce mot n'avait plus de sens pour le traducteur arabe. Enfin cette seconde version arabe a été traduite en éthiopien et ce dernier traducteur a conservé le mot *ni-philoponos*.

A un point de vue plus général, la collection canonique arabe d'Abou-Maqârah renferme, entre autres documents, l'Octateuque et la Didascalie, ouvrages dont la rédaction est attribuée à Clément de Rome. Il a été démontré que les deux premiers livres de l'Octateuque sont une traduction du syriaque[2], et nous avons pu constater que les six derniers livres étaient aussi un décalque du syriaque conservé[3]. Pour la Didascalie, nous savons que ses caractères littéraires sont les mêmes (aussi mauvais) que ceux de l'Octateuque[4]; on sait encore que ses chapitres additionnels, dont on a longtemps ignoré la source, sont empruntés au Testamentum syriaque[5]; puisque nous venons de voir que son prologue est

[1] Une traduction arabe n'a été faite, en effet, que l'an 1011 des Martyrs (1294). Cf. Rahmani, *Testamentum*, Mayence, 1899, p. xiv; A. Baumstark, *Oriens christianus*, Rome, t. III (1903), p. 201.

[2] Cf. P. Dib, *Les versions arabes du Testamentum*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. X (1905), p. 418-423. Voici les caractères de cette version : «C'est une traduction servile, au style aussi peu châtié que possible, confus, obscur... Les phrases ne sont pas bien liées entre elles et sont très souvent incomplètes. Quant aux règles de la grammaire, elles y sont méconnues presque à chaque ligne. Aussi a-t-on beaucoup de peine à comprendre cette traduction si l'on ne se trouve pas aidé par un autre texte.» *Ibid.*, p. 423.

[3] *Ibid.*

[4] Car nous avions songé à en faire préparer une édition pour la *Patrologie orientale*, mais cette traduction de la Didascalie a été caractérisée aussi durement que celle du *Testamentum* (livres I et II de l'Octateuque); voir la note antéprécédente.

[5] Cf. Funk, *loc. cit.* Les chapitres xxxv, xxxvi, xxxvii, xxxix de la Didascalie arabe sont les chapitres 1, 19, 20, 22ᵃ, 28 du *Testamentum*. Le chapitre xxxviii correspond à 1, 22ᵇ, 23ᵃ interpolés.

traduit du syriaque, on peut supposer, avec grande vraisemblance, qu'elle a été traduite tout entière (avec plus ou moins de liberté), sur un texte syriaque. Ce texte-ci, à cause des additions et suppressions de l'arabe, ne paraît identique à aucun des manuscrits syriaques conservés, c'est pourquoi la démonstration de la dépendance ne peut pas être faite avec rigueur, comme pour l'Octateuque de Clément, et reste une hypothèse [1].

En somme, les deux ouvrages pseudo-clémentins, désignés sous les noms d'Octateuque de Clément et de Didascalie d'Abou-Maqârah, sont à ajouter, à notre avis, à la liste des ouvrages arabes qui sont traduits du syriaque.

F. Nau.

UNE STANCE JAINA ET BOUDDHIQUE.

Il y a un joli vers dans le *Résumé des six systèmes*, ouvrage jaina dont M. Luigi Suali nous donne une édition très soignée, avec toute la diligence où condescend la Bibliotheca Indica [2] :

pakṣapāto na me Vīre na dveṣaḥ Kapilādiṣu |
yuktimad vacanaṃ yasya tasya kāryaḥ parigrahaḥ ||

C'est-à-dire : «Je n'ai pas de préjugé en faveur de Ma-

[1] La version arabe *Borg. Siro* 60, fol. 230, dont Mgr Graffin vient de nous remettre une reproduction, porte : الابصلدسيين مرتليين بـفـهـم القيلوبونس والقومه. Elle ne correspond pas ici à l'éthiopien. Comme elle date seulement de 1294, on peut supposer peut-être que cette phrase est moins une traduction du copte qu'une adaptation de l'autre traduction arabe discutée plus haut. On en retrouve tous les mots, avec remplacement du mot *Al-Taklunisen* par *Al-filobonos*. — La marche inverse n'est pas impossible à cause des fantaisies que les copistes arabes se permettent trop souvent.

[2] *Ṣaḍdarçanasamuccayaḥ saṭīkaḥ* by Haribhadra..., p. 110. Le premier fascicule est de 1905; le second de 1907; le troisième existe en épreuves jusqu'à la page 256 (62 pages en trois ans).

hāvīra, ni d'aversion pour Kapila et les autres : il faut, en effet, adhérer au [maître] dont la parole est justifiée en raison.»

C'est un des propos les plus raisonnables qu'aient tenus les Jainas. Mais il est possible que les Jainas aient démarqué une formule bouddhique.

En effet, Mañjughoṣahāsavajra, l'auteur du Siddhānta dont Wassilieff a donné un admirable sommaire[1], explique fort bien que la pure raison (*prajñā*) doit guider le philosophe, et il n'est pas en peine de citer des autorités. Les *Suttāntas* pourraient le servir; il se contente d'alléguer les *Stotras,* les «Hymnes».

D'abord le Viçeṣastava[2] : «J'abandonne les autres maîtres et j'ai recours en toi, ô Bhagavat. Et pourquoi? Parce qu'il n'y a pas en toi de défaut, parce que tu possèdes [toute] qualité.»

Ensuite le Devātiçayastotra[3] : «Je n'ai pas de partialité en faveur du Bouddha, ni d'aversion pour Kapila et les autres; celui dont la parole est justifiée en raison, il faut le prendre pour maître.»

La première ligne se rétablit aisément et sûrement :

pakṣapāto na me Buddhe na dveṣaḥ Kapilādiṣu.

La seconde correspond moins exactement au texte jaina et

(1) *Buddhismus*, p. 288 (261). — Le *Dsham-jang-bschadpa* du texte allemand correspond à འཇམ་དབྱངས་བཤད་པ་ = *ḥjam-dbyaṅs-bshad-pa* = *Mañjughoṣahāsa*. Mais le Dr P. Cordier s'est assuré que le vrai nom de cet écrivain contient une finale en རྡོ་རྗེ་, °*vajra.*

(2) C'est le premier *stotra* du Bstod-tshogs. La correction suggérée par le Dr P. Cordier dans son merveilleux catalogue du Tandjour, *viçiṣṭa*°, ne paraît pas nécessaire. Voir Tāranātha, p. 65. Il s'agit de la supériorité (*Vorrang*) du Bouddha.

(3) Quatrième *stotra* du Bstod.

la traduction en est peu assurée; du moins nous donne-t-elle *yuktimadvacana* et *parigraha*[1].

On lira avec intérêt dans Tāranātha[2] l'histoire de l'auteur du Devātiçayastotra, un brahmane çivaïte, converti au Bouddhisme par Mahādeva lui-même, mais préparé à cette évolution par la recherche philosophique.

Louis DE LA VALLÉE POUSSIN.

[1] Les lectures du Btsod sont, m'assure M. F. W. Thomas, celles de mon édition du Siddhānta (un xylographe d'Ourga?) :

bdag ni saṅs rgyas phyogs mi ḥdzin |
| *ser skya sogs la mi sdaṅ yaṅ* |
| *gaṅ shig rigs par ldan paḥi tshig* |
| *de ñid ston par yoṅs su ḥdzin* |

[2] Tāranātha, p. 65.

COMPTES RENDUS.

Les Psaumes de Salomon, introduction, texte grec, traduction et notes, par J. Viteau, avec les principales variantes de la version syriaque, par F. Martin. — Paris, Letouzey et Amé, 1911; un vol. in-8° de 430 pages.

Jérusalem à l'époque des Hasmonéens entre 153 et 48 avant J.-C., la lutte des partis, l'intervention de Pompée et la prise du temple en 63, voilà le cadre historique où il faut replacer ces dix-huit psaumes. Ils sont l'œuvre d'un Juif pieux de Jérusalem qui y a enfermé, avec l'écho des événements contemporains, ses idées, doctrines, sentiments et espérances. Témoin important de la vie des Juifs d'alors, il est aussi le dernier des psalmistes.

Le texte hébreu original est aujourd'hui perdu. C'est de la version grecque que M. Viteau nous donne ici le texte et la traduction appuyés sur une étude complète des manuscrits. La version syriaque [1], découverte et publiée en 1909 par M. Harris, d'après un manuscrit sur papier qui doit provenir des environs du Tigre, n'est elle-même qu'une traduction du grec, mais ses variantes sont nombreuses et importantes. Son texte grec ne devait pas être complètement identique à celui de nos manuscrits. M. Martin donne ces variantes en français.

Seules, en effet, les traductions en français devaient entrer dans la collection de *Documents pour l'étude de la Bible*, publiée sous sa direction. C'est ce qui a eu lieu pour les trois premiers volumes, *Le livre d'Hénoch, Histoire et Sagesse d'Aḥikar l'Assyrien* et l'*Ascension d'Isaïe*. L'impression des textes éthiopiens, syriaques ou autres de langue orientale dépasserait les limites de la collection. Mais désormais les textes grecs ou latins des originaux ou des anciennes versions y seront admis. C'est une heureuse innovation.

Plus de 400 pages pour 18 psaumes, c'est un chiffre élevé. Aussi bien M. Viteau a-t-il cherché à rendre son édition complète : analyse des psaumes; résumé commode de l'histoire juive de l'époque d'après Josèphe, et en regard la date de composition des psaumes de 69 à 47; caractère artificiel du recueil, constitué après coup, sans respect pour

[1] *The Odes and Psalms of Salomon*, Cambridge, 1909.

l'ordre des événements et de la composition, mais s'ouvrant par la guerre malheureuse qui cause la chute de la royauté pour se fermer sur une vision messianique; surtout, étude des doctrines sur Dieu, les anges, l'homme, le juste et le pécheur, les fins dernières, l'état politique et religieux du pays, et le messianisme.

M. Viteau se souvient qu'il était l'auteur d'*Études sur le grec du Nouveau Testament* plus de dix ans avant les *Théories* d'Adolf Deissmann, et son chapitre sur l'histoire du livre contient une étude très détaillée de la langue grecque employée par le traducteur. Proche de la langue des Septante, elle doit représenter le grec courant d'Alexandrie.

La bibliographie raisonnée qui s'étend dans les chapitres VI à VIII, aussi bien que les notes nombreuses et la table alphabétique font de ce volume un bon instrument de travail.

L. LEGRAIN.

MÎRZÂ MEHDÎ-KHÂN. *The Mabâni 'l-lughat, being a grammar of the Turkî language in Persian.* Texte persan publié par E. Denison Ross (*Bibliotheca Indica*, new Series, n° 1225). — Calcutta, 1910; in-8°, XXIV-142 pages.

Dans la préface de son *Dictionnaire turk-oriental* (qui paraît complètement inconnu à l'éditeur du *Mabâni'l-loghat,* puisqu'il ne trouve pas le moyen de le citer une seule fois), Pavet de Courteille a attiré l'attention sur le dictionnaire appelé *Sanglâkh* et dû à la plume de Mîrzâ Mehdî-Khân, l'historien de Nâdir-Châh. Cet ouvrage est excessivement rare et Pavet de Courteille n'en a connu qu'un abrégé, le *Kholâçè-ï 'Abbâsî,* manuscrit de la Bibliothèque nationale, également rare. Plus heureux que le savant français, M. Denison Ross a acquis d'un Persan, il y a quelques années, une copie du lexique de Mehdî-Khân, laquelle est devenue ensuite la propriété du *Gibb Memorial Fund* et forme, avec celles du British Museum et de la Bodléienne, le troisième manuscrit connu. La grammaire du turc-oriental que nous avons actuellement sous les yeux constitue l'introduction de cet ouvrage, et nous devons savoir le plus grand gré au directeur de la *madrassah* de Calcutta de nous la communiquer, en attendant la publication intégrale du *Sanglâkh.*

On ne sait presque rien de l'auteur: on ne connaît ni la date de sa naissance, ni celle de sa mort: il est né à Astérâbâd, et s'appelait proprement Nizhâm-oddin Mohammed Hâdi. Il écrivit en 1161 (1747) l'histoire de Nâdir-Châh, qui l'a rendu célèbre; il a composé également, sous le titre de *Dourra-ï Nâdiri*, un tour de force littéraire à l'imitation

de l'histoire de Waççâf. Secrétaire particulier et chroniqueur du conquérant, il fut par lui chargé d'une mission diplomatique auprès du sultan de Turquie; il prêta son concours aux prêtres arméniens chargés par Nâdir-Châh de préparer une traduction de la Bible en persan. Le *Sanglâkh* fut terminé par lui en 1172 (1758-1759) ou 1173 (1759-1760), car les deux dates coexistent dans le manuscrit.

Admirateur passionné des œuvres de Mîr 'Alî-Chîr Névâyî, Mîrzâ Mehdî-Khân a consacré son dictionnaire à l'explication des mots difficiles qui se rencontrent dans cet auteur, et sa grammaire est naturellement celle du dialecte dont s'est servi le grand ministre-poète. La liste des ouvrages de ce dernier qu'il donne (p. 4) n'est pas tout à fait complète, car, en outre des quatre divans (n°s 13-16 de la liste de Belin, *Journal asiatique* de 1861, t. I, p. 234), on n'y retrouve pas les n°s 1, 4, 18 (le *Moḥâkèmet ul-loghatéïn* publié par Quatremère et analysé par M. Bouvat), 24, 25 de la liste de Belin et les ouvrages signalés à la page 236, *loco citato*. Le *Waqf-nâmè-ï mèdrèsè-ï ikhlâçiyyè* doit être le même que le وقفيه (n° 23). Le titre de مناجات n'a pas de correspondant sur la liste de Belin. Le titre du troisième divan بديع الوسط doit être lu بدائع الوسط comme dans la liste et sur le titre d'un manuscrit de ma collection; de même, p. XIX, l. 4, il faut corriger *Badî 'ul-Wusṭ* (*sic*) en *Badâ'ï' ul-wasaṭ*.

Une analyse du contenu (p. VIII et suiv.) peut servir de table des matières et facilitera singulièrement l'usage de la grammaire.

Dans les notes et corrections (p. XVIII et suiv.), je ne comprends pas très bien pourquoi l'éditeur remarque que «the use of *rá* after *lughát* is peculiar». Voici la phrase incriminée : واكثرى از لغاترا كه معنى آن معلوم ايشان نبوده تجاهل كرده بذكر آن نپرداختند «Simulant l'ignorance de la plupart des mots dont ils ne comprenaient pas le sens, ils ne se sont pas occupés de les citer». اكثرى از لغات est un complexe syntaxique qui est le complément direct de تجاهل كرده et peut, par conséquent, porter le coefficient را : la remarque est sans objet. پرداختن ne signifie pas seulement «achever», mais aussi «s'occuper de...» : ainsi كارپرداز, appellation officielle des consuls de Perse, signifie «qui s'occupe des affaires», non «qui les termine».

P. 3, l. 12, اغضا a été mal à propos corrigé en اغماض : à supprimer entièrement la remarque «which gives no sense» : les deux expressions arabes sont synonymes; il fallait conserver la leçon du manuscrit. — P. 11, l. 3. Avant de signifier «guider», *bašlamaq* a le sens de «commencer» : c'est ce qu'entend Mîrzâ Mehdî-Khân par *az sar giriftan*; il

n'est donc pas exact de dire : «a better translation would be *rahbar shudan*». Je ne sais pas non plus sur quoi s'appuie la réflexion de l'éditeur, qui affirme que «again the first meaning of *tishlemek* is not «to seize with the teeth», but «to bite». C'est plutôt le contraire; d'ailleurs Pavet de Courteille ne donne à تیشلامك que «saisir avec les dents».

P. 13, l. 3 et 5, شاهد بر اول را et شاهد بر تاڤرا sont des complexes régis à l'accusatif par les verbes گوید et فرماید. A la ligne 15 (comparer p. 12, l. 17), les traductions données par l'auteur pour *urulmaq, urunmaq* et *urushmaq* sont excellentes; ce dernier verbe, notamment, étant le réfléchi de *urmaq*, est très à propos traduit par با یکدیگر زدن. — P. 32, l. 16, «دوه is a misprint for رو, i. e. *tiz-rau*». Quelle est la leçon du manuscrit? Si c'est تُز, il est inutile de corriger (de دویدن). — P. 35, l. 8, توتغون est traduit par منقبض, محبوس (Pavet de Courteille : «pris, prisonnier»). Je ne saisis pas très bien pourquoi l'éditeur ajoute en note : «the *real* meaning of *tutghun* is «hostage». — P. 55, l. 19, *külegetch* est bien traduit par *khanda-ru;* «ombre» est *gölge* et *külgüntchek* n'est pas attesté. — P. 116, l. 1, رخشان lu *rukhshan* est *rakhšān*. — P. 132. L'éditeur a raison de signaler la curieuse méprise qui fait que l'auteur ou son copiste a traduit تاپق par «chercher» au lieu de «trouver».

Cl. Huart.

E. Denison Ross. *A Collection of poems by the Emperor Babur.* (Extrait du *Journal de la Société asiatique du Bengale*). — Calcutta, Baptist Mission Press, 1910; in-8°, vi-43 pages.

L'empereur Bâber raconte. en ses *Mémoires* (traduction Pavet de Courteille, t. II, p. 357 et suiv.), comment, pour se guérir de la fièvre par l'intercession du khodja 'Obéïd-Allah (Khwâdja Aḥrâr), il résolut de traduire en vers *turkis* le *Risâlè-ï Wâlidiyya* composé par ce saint personnage. Cela se passait en 935 de l'hégire (1528). Cette traduction en vers était perdue; elle vient d'être retrouvée par M. Denison Ross dans la bibliothèque du Nabab de Rampur, dans l'Inde; elle forme les quatorze premières pages du *Diwân* de Bâber. qui n'est pas, comme on le croit communément sur les lieux, un autographe du célèbre conquérant. M. Ross a démontré que le colophon, tracé par Châh-Djéhân en personne, s'applique à un seul quatrain, écrit, lui, de la main même de Bâber, mais que les relieurs. à force de rogner la tranche, ont fini par faire disparaître. Quoi qu'il en soit, il est fort intéressant, pour

l'histoire de la littérature turque orientale, de voir réapparaître tout à coup, à côté des Mémoires, un recueil de vers authentiques du fondateur de la dynastie des Grands Mogols.

Faut-il prononcer *Bâbèr* ou *Bâbour?* M. Ross consacre deux pages de son introduction à cette question, et il établit que la lecture *Bâbour* est la seule admissible, pour toutes sortes de bonnes raisons : parce que les habitants de Bokhara et de Kachgar prononcent ainsi, parce que les copistes des manuscrits, quand ils consentent à écrire les voyelles, le vocalisent de cette façon, et enfin, ce qui est plus probant, parce que Bâber lui-même a fait rimer son nom avec la 3e personne du verbe substantif دور *dur* et parce que des vers persans rapportés par le *Ḥabîb os-siyar* de Khondémir (éd. de Bombay, t. III, 3e partie, p. 291) font rimer le même nom avec l'arabe دُرّ «perle». J'ajouterai aux intéressants renseignements réunis par M. Ross les quelques indications suivantes. Le *Loghat-i djaghataï* de Suléïman-Efendi, p. 66, autorise la lecture بابِر *bâbir,* car il dit : دڭز قاپلانی کبی بر سباعدر «bête sauvage qui ressemble au tigre marin» (ce sens manque au *Dictionnaire turk-oriental* de Pavet de Courteille). Il n'y a pas lieu de s'étonner de l'incertitude de la vocalisation, le turc بابر *babar, babour* ou *babir* étant tout simplement emprunté au persan *babr* «tigre», qui est bien iranien, quoique son histoire ne soit pas très claire (le rapprochement avec l'avestique *bawri-* et le pehlevi *bawrak* étant incertain, ces deux mots paraissant désigner le castor). Quant à la remarque d'ʿAçim-Efendi, le traducteur turc du *Borhân-i qâṭiʿ,* que les Turcs ont déformé en ببور *bubur* (ce mot manque au dictionnaire de Barbier de Meynard) le mot persan *babar,* elle n'a rien à faire avec le cas présent, celui du mot *babr.*

Le diwân, écrit en un caractère neskhî assez net, est reproduit intégralement sur dix-neuf planches phototypiques, à raison de deux pages par planche. C'est une idée excellente : on a ainsi sous les yeux une bonne reproduction du manuscrit lui-même, et le contrôle de la transcription est, par ce moyen, incessante. Les notes paraissent rédigées sous l'inspiration de lettrés asiatiques, dont il faut toujours se méfier. P. 7, note 3, dans le vers :

بولما بیر لحظه بو ایش تین غافل   بولور آسان بارا بارا مشکل

«Ne sois pas un seul instant négligent à l'égard de cette affaire, (car) c'est à force d'aller que le difficile devient facile»,

contrairement à ce que dit l'éditeur, *bāra bāra* n'est pas à l'imitation du persan رفته رفته «= by degrees»; c'est une forme grammaticale bien

connue des langues turques qui signifie, non pas «par degrés», mais «à force de...». P. 14, n. 2, au sujet du vers :

لذت ييكولوك و ايچكولوكونك خوش وكيفيت و ايچكولوكونك

ce que dit l'éditeur, à savoir : «*ichkülük* = wine drinking, in the second, but not in first *misrâ'*» n'explique pas grand'chose, le mot *ičkülük* étant visiblement pris dans deux sens différents : la difficulté est de savoir lesquels. D'après moi, dans le premier hémistiche, il signifie «boisson», et dans le second «ivresse», de sorte que le sens serait :

«Le plaisir est pour toi est de manger et de boire, de te sentir dans un état agréable et de bonne humeur, (en un mot) dans l'ivresse.»

Quelques vers sont en persan pur. On remarquera l'étrange vers de la page 21, mélange de turc-oriental et d'hindoustani (پانى «eau», روق «pain»): le pays conquis fait déjà sentir l'influence de sa civilisation avancée; on est sur la voie de l'*urdou*.

Cl. Huart.

Das Asafnâme des Lutfî Pascha, herausgegeben und ins Deutsche übertragen von Dr Rudolf Tschudi. — Berlin, Mayer et Müller, 1910; in-12, xxi-38-٣٥ pages.

La petite bibliothèque turque éditée par M. Georges Jacob, professeur à l'Université d'Erlangen, vient de s'enrichir d'un nouveau volume (le douzième) qui contient le texte turc et la traduction allemande de l'*Âçaf-nâmè* de Lutfî-pacha, publication sortie de la plume de M. R. Tschudi d'après deux manuscrits de la bibliothèque impériale de Vienne et quelques autres, comparés avec une des copies de Constantinople conservée dans la bibliothèque de la mosquée de Bayézid. L'auteur établit deux familles de manuscrits : la première, la seule bonne, comprend l'un des textes de Vienne et celui de Constantinople; la seconde, qui présente des traces d'un remaniement postérieur, renferme le second texte de Vienne et le manuscrit de Dresde, ce dernier tracé en écriture *divânî*. Les variantes orthographiques, très fréquentes, sont indiquées dans des notes.

En regard du titre, ce petit volume nous offre la reproduction d'une gravure en taille-douce représentant les traits de Lutfî-pacha, empruntée aux *Vitae et icones sultanorum Turcicorum* de J. J. Boissard de Besançon (Francfort-sur-le-Mein, 1596). Le grand vizir Lutfî-pacha, né peu après 1475, était Albanais de naissance; élevé dans le palais impérial.

il occupa divers emplois de l'administration, fut gouverneur du sandjaq de Kastamouni et de la province de Caramanie; il mena de concert avec Khéïr-eddin Barberousse l'expédition contre les Pouilles en 1537; il épousa la sœur du sultan Suléïman en 1538 et succéda l'année suivante, en qualité de grand-vizir, à Ayaz-pacha, mort de la peste le 13 juillet 1539. Après avoir conclu avec Venise la paix de 1541, il fut, cette même année, destitué et relégué à Démotika, par la faute de ses mœurs abominables, qui lui aliénèrent l'esprit de la sœur du sultan et le conduisirent au divorce. Il mourut en exil en 1543, laissant vingt ouvrages dont il a donné lui-même la liste, treize en arabe et sept en turc.

L'*Âçaf-nâmè* est un petit traité des devoirs du ministre d'État. On sent, à la lecture, à quelles difficultés se heurtait un homme politique ottoman, à quelles intrigues il était en butte, en face d'un souverain omnipotent; les commensaux habituels du prince, ses compagnons de jeux et de débauche sont les principaux adversaires du chef du pouvoir exécutif; l'auteur admet qu'on ne peut se passer d'eux, mais ils devraient se contenter des cadeaux qu'ils reçoivent et ne s'immiscer en rien dans la conduite des affaires publiques. C'est l'idéal : la réalité est juste l'opposé.

Un curieux règlement sur la dévolution à l'État des biens en deshérence a été établi par le sultan Suléïman (p. 11) qui avait prescrit un délai de sept ans avant que ces biens fussent définitivement acquis au domaine public, afin d'être sûr qu'il ne se présenterait plus d'héritier ayant droit. Ce détail est à ajouter à l'énumération que l'on donne à l'ordinaire des règlements établis par le sultan législateur. On trouvera, p. 14-15, des renseignements intéressants sur les revenus de la charge de grand-vizir. A la page 18, l'auteur énumère divers rangs de préséance. Le traducteur a mal rendu l'expression بلاد ثلثه «drei Länder» qui désigne, non la Roumélie, l'Anatolie et l'Égypte, mais les trois faubourgs de Constantinople, Galata, Scutari et Eyyoub; en effet, les juges de ces trois faubourgs occupent le sixième rang avec le titre de *makhrèdj* (D'OHSSON, *Tableau de l'empire othoman*, éd. in-8°, t. IV, p. 543); ce serait trop rabaisser le *bach-defterdar*, en réalité le ministre des finances de l'Empire, que de l'assimiler aux juges des provinces. Les détails sur l'organisation des camps et de l'armée en campagne (p. 26) sont instructifs à plus d'un titre.

P. 28, dernière ligne, بوتاقى est une faute d'impression pour بوقاقى — بوقاغه «entrave». — P. 39 (traduction, p. 29), آز كرك اوز كرك est une allusion au proverbe آز اولسون اوز اولسون «que ce soit peu, pourvu que cela soit bon»: cf. CHINÂSI et ABOU'Z-ZIYÂ [Tevfiq-bey], *Zuroûb-i èmthâl-i 'othmâniyyè*, 3° éd. p. 21, n° 135 (= CHINÂSI, 1re éd., p. 15); *Muntèkhèbât-i*

èmthâl, p. 14: [AHMED VÉFÎQ-PACHA.] *Atalar seuzu*, p. 8; BARBIER DE MEYNARD, *Dictionnaire turc-français*, t. I, p. 159.

CL. HUART.

خريطة المستعمرات التى للدولة الفرانساوية فى قارة افريقية

Carte des possessions françaises sur le sol de l'Afrique. Une carte géographique in-f°, s.l.n.d.

Le gouvernement général de l'Algérie a fait dresser une carte de l'Afrique, entièrement en arabe, où sont indiquées en rouge clair les colonies françaises et les protectorats relevant de la France, ainsi que les sphères d'influence délimitées par les traités. Cette idée est fort heureuse: elle initiera les musulmans qui ne savent pas de langue européenne, soit en Afrique, soit en dehors du continent noir, à la grandeur de l'œuvre civilisatrice entreprise par notre pays. C'est dans les cercles qui nourrissent de vagues idées d'un panislamisme futur qu'il conviendra de répandre ce document; rédigé en arabe, il est accessible à tout musulman, depuis le Yun-nan jusqu'aux confins de la Sibérie.

Pour la rédaction de la carte, les auteurs anonymes avaient un double écueil à éviter : il y a, en effet, pour l'Afrique du Nord et de l'Est, une terminologie arabe complète due aux géographes du moyen âge; pour le reste du continent, nouvellement découvert, il n'y avait qu'à transcrire les noms donnés habituellement en Europe à ces contrées, que ce soit le nom indigène ou une apppellation fabriquée de toutes pièces. Les auteurs n'ont pas toujours évité certaines inconséquences : ainsi l'Afrique est افريقية dans le titre et افريقا (transcription du latin (?), en Algérie, les Arabes peu instruits écrivent لافريك, transcription du français) dans les expressions افريقا الغربية «Afrique occidentale» et افريقا خط الاستواء «Afrique équatoriale.» Le Transvaal est الترانسوال avec l'article, la Rhodésia et l'Orange sont رودسية et اوراتجة sans l'article. Le Cap de Bonne-Espérance porte le nom, traduit littéralement, de راس الرجاء الصالح; Capetown est مدينة الراس: je vois d'ici l'embarras de l'Arabe qui, se fiant à sa carte, irait demander à une compagnie de navigation un billet pour cet endroit-là; c'est comme si un Français, à Marseille, voulait aller *aux îles* avec l'intention de partir pour Alger. Pourquoi n'avoir pas rendu ليبرفيل «Libreville» par المدينة الحرة? En règle générale, il ne faut pas traduire, sur une carte, les appellations géographiques: il vaut mieux laisser ce soin au manuel.

السودان «le Soudan» est une pure transcription: le nom arabe de la région est بلاد السودان «le pays des noirs». الرباط Rabat (Maroc) est en

arabe رباط الفتح, encore en usage parmi les habitants du pays. On ne nous dit pas pourquoi l'orthographe الصويرة a été adoptée pour le nom arabe de Mogador, ce mot s'écrivant indifféremment par un *sîn* ou par un *çâd*. الجزائرية pour l'Algérie et التونسية pour la Tunisie sont des néologismes, traduits du français. الايرترية, nom de l'Érythrée, *Eritrea*, possessions italiennes de la mer Rouge, sera d'une épellation difficile pour un Arabe. Ces remarques de détail n'enlèvent rien à la valeur instructive de la carte, qui est réelle.

Cl. Huart.

Centenario della nascita di Michele Amari, scritti di filologia e storia araba; di geografia, storia, diritto della Sicilia medievale; studî bizantini e giudaici relativi all'Italia meridionale nel medio evo; documenti sulle relazioni fra gli Stati italiani ed il Levante. — Palermo, Virzì, 1910; 2 vol. in 8°, cviii-448 et 643 pages.

C'est un beau monument scientifique que vient d'élever à la mémoire de Michel Amari, à l'occasion du centenaire de sa naissance, la piété de ses compatriotes siciliens. On peut dire que non seulement l'Italie, mais l'Europe savante a prêté son concours à l'édification de cette œuvre grandiose. L'Université de Palerme en a pris la direction, par les soins d'un comité composé de M. E. Besta, Gaetano Columba, C. Nallino, A. Salinas, G. Siragusa, C. Zuretti, qui sont les professeurs ordinaires d'histoire du droit, d'histoire ancienne, d'arabe, d'archéologie, d'histoire moderne et de littérature grecque. Une table alphabétique contient l'énumération des noms communs et des principaux noms propres; un index bibliographique donne en arabe le titre des ouvrages cités dans ce recueil; un glossaire arabe donne la liste des mots expliqués. Une autre table renferme les noms des quarante-six auteurs qui ont prêté leur concours; le second volume se termine par cinq pages d'additions et corrections, ce qui est fort peu de chose pour une telle masse de renseignements.

Formé en 1907, le comité n'a achevé sa tâche que trois ans plus tard. En cet espace de temps, la mort lui avait enlevé trois de ses collaborateurs : H. Derenbourg, M. J. de Goeje et K. Vollers. La veuve d'Amari elle-même n'a pas vu l'achèvement du second volume. Il n'importe : l'Italie peut être fière que la gloire d'un de ses plus illustres enfants soit commémorée par un souvenir international.

M. Siragusa s'est chargé d'écrire la biographie du grand Sicilien, ce qui n'était point facile. Né à Palerme, le 7 juillet 1806, fils d'un conseiller municipal dont le titre était alors *libriere della tavola*, Amari, patriote

sicilien, se mêla de politique de bonne heure et rêva de contribuer personnellement à la délivrance de son pays. Il était employé au service de la santé; à la suite de l'effroyable épidémie de choléra de 1837, il pouvait s'attendre à être récompensé de son dévouement : il fut transféré à Naples en punition des sentiments hostiles au gouvernement des Bourbons, dont il ne se cachait pas. C'était pour lui une sorte d'exil : il en revint en 1841. La publication de son histoire des Vêpres siciliennes lui valut d'être menacé de prison: il préféra s'expatrier, vint à Paris et y sentit naître le désir d'étudier l'arabe pour approfondir l'histoire de son pays au moyen âge.

Rappelé en Sicile par l'insurrection de 1848, dont on sait l'insuccès, il y joua un rôle politique qui se termina, avant le triomphe éphémère de la réaction napolitaine, par une infructueuse mission diplomatique à Paris et à Londres; à peine de retour à Palerme où la résistance était devenue impossible, il s'enfuit à bord d'un navire anglais. De retour à Paris, où il séjourna dix ans consécutifs, il reprit ses études, travailla à son histoire des musulmans de Sicile, et commença le catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque impériale. En 1859, le gouvernement toscan le nommait professeur à l'Université de Pise; il rentrait ainsi dans sa grande patrie pour y coopérer activement au mouvement du *Risorgimento*. Sénateur du royaume d'Italie, un moment ministre de l'instruction publique, chargé d'ans et d'honneurs, il mourut à Rome le 16 juillet 1889.

La bibliographie complète des œuvres imprimées d'Amari occupe les dernières pages de l'introduction; elle a été dressée par M. G. Salvo Cozzo, bibliothécaire en chef de la bibliothèque nationale de Palerme; elle renferme 302 numéros.

Amari avait partagé, le 6 juillet 1859, avec Sprenger et M. Th. Noeldeke, le prix accordé par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, sur la proposition de Reinaud, à l'histoire du Qorân; le mémoire d'Amari était resté inédit; H. Derenbourg en a extrait une étude sur la bibliographie primitive du Qorân, qui n'apprendra pas grand'chose de nouveau, mais qui est moins vieillie que l'auteur lui-même ne le croyait.

M. O. Tommasini, sénateur du royaume d'Italie, a écrit, sous le titre de *Per la seconda edizione della «Storia dei Musulmani di Sicilia»*, la préface qui pourrait être mise en tête de cette seconde édition. Peu à corriger, rien à refaire, tel est le jugement porté par l'homme politique sur l'une des meilleures œuvres du grand arabisant.

Il diritto di prelazione nei documenti bizantini dell' Italia meridionale est une étude d'histoire du droit (p. 38), par M. Brandileone, professeur

à l'Université de Bologne; il s'agit de l'obligation imposée par une novelle de l'empereur Romain Lécapène (922), en cas d'aliénation d'un immeuble, d'en avertir tout d'abord ceux qui tenaient de la loi le droit de préférence accordé aux voisins, ce que nous appelions autrefois le retrait vicinal, le *chouf'a* du droit musulman. L'auteur cite un grand nombre de documents qui prouvent que cette loi était encore en pleine vigueur au XIIe siècle.

Dans son mémoire sur *Gli Aleramici e i Normanni in Sicilia e nelle Puglie,* M. Garufi, professeur à l'Université de Palerme, étudie la famille des marquis Aleramici dans l'Apulie et la Sicile, ainsi que ses rapports avec les rois normands, descendants du comte Roger; il est suivi de documents inédits. Le fameux éléphant de Catane, connu des géographes arabes, se rattache curieusement à l'histoire de cette famille (I, 65).

Le nom de K. Vollers est représenté par un mémoire posthume, *Über Rassenfarben in der arabischen Literatur.* On y trouve, sur l'origine des noms des couleurs chez les Arabes, des étymologies qui paraîtront peut-être hasardeuses, mais qui, dans tous les cas, ne sont pas appuyées sur une démonstration solide. En revanche, les recherches faites dans la littérature sont intéressantes. A rapprocher de l'arabe d'Égypte قمحى, qui désigne la couleur de la peau des fellahs, le persan گنْدُمْ گون qui a le même sens (brun).

M. Enrico Besta, professeur à Palerme, a recherché la confiance que mérite la *Chronica trium tabernarum* au point de vue de l'histoire; il s'élève contre les procédés critiques d'Ughelli et, à sa suite, de Batiffol. Après un examen attentif, il conclut en émettant l'opinion de la possibilité d'une attribution à un chanoine Roger, postérieurement à 1130, mais avant 1137.

Un *privat docent* à l'Université d'Heidelberg, M. Otto Cartellieri, écrit en allemand le résultat de ses recherches sur le roi Manfred, fils naturel de l'empereur Frédéric II, et l'histoire de la Sicile sous son règne.

Les relations entre l'Abyssinie et l'Europe catholique au XIVe et au XVe siècle ont attiré l'attention de M. N. Jorga, professeur de l'Université de Bucharest, qui publie en appendice un itinéraire inédit du XVe siècle, l'*Iter de Venetiis ad Indiam*, qui contient la mention du *Presto Johannes;* le texte latin est publié d'après un manuscrit de la bibliothèque nationale de Florence.

Une autre œuvre posthume, ce sont les huit pages inspirées à

M. J. de Goeje par la publication du tome Ier des *Annali dell'Islām* de M. L. Caetani : *La filiation de Mohammed*, au sujet de laquelle il ne partage pas l'opinion exprimée par l'arabisant italien, à savoir que la position du prophète, au milieu de sa famille, était plutôt celle d'un affilié que d'un membre. Il fait remarquer également que l'emploi du nom de Mohammed dans le texte du traité de Ḥodaïbiya implique la reconnaissance de ce nom en l'an 6 de l'hégire.

Le Dr Luigi Genuardi, employé aux archives d'État de Palerme, étudie ce qu'il faut entendre par les *defetari* (ou *deptari*, de l'arabe *defter* «registre») normands conservés dans les deux offices appelés *duana de secretis* et *duana baronum*. Ces registres ont été tenus en arabe jusqu'au règne du roi Guillaume II; ils sont peut-être traduits de livres cadastraux byzantins.

Sous le titre général d'Ἰταλοελληνικά, M. Zuretti, professeur à Palerme, nous donne trois mémoires : *La espugnazione di Siracusa nell' 880*, en y joignant le texte grec de la lettre du moine Théodose, publiée par Hase dans son édition de Léon le Diacre et aujourd'hui introuvable; une étude sur le *Contrasto fra Taranto e Otranto*, pièce de vers en grec byzantin attribuée à un certain Robert, notaire, inconnu d'ailleurs; et *Un'iscrizione greca di Bronte* de l'an 1121 rappelant l'édification d'un pont par le comte Roger. Le dialogue entre Otrante et Tarente nous a valu une note complémentaire du professeur S. Panareo, du lycée de Maglie dans la Terre-d'Otrante.

Dans ses recherches sur la *Zecca di Palermo* au xve siècle, M. G. Cosentino, des archives d'État de Palerme, étudie la frappe des *denarii parvuli* ou *pichuli*, désastreuse pour le marché sicilien, à raison de leur bas titre.

Abou'l-'Alâ el-Ma'arrî continue à préoccuper les chercheurs. M. D. S. Margoliouth, professeur à Oxford, a consacré un mémoire en latin (*Index librorum Abu'l-'Alae Ma'arrensis*) à la constitution de la liste des œuvres du poète libre-penseur, d'après l'histoire de Dahabî et les dictionnaires biographiques de Çafadî et de Yâqoût. On y trouve l'énumération de soixante-treize ouvrages dont la plupart sont perdus.

M. H. Perez Chajes, professeur à l'Institut royal supérieur de Florence, a donné quelques remarques (*Appunti*) sur les inscriptions judaïques de la province de Naples publiées par Ascoli dans son mémoire présenté au quatrième congrès international des Orientalistes, tenu à Florence en 1878.

M. Mohammed ben [Abi] Chéneb, professeur à la *Médersa* d'Alger, a publié des *Additions à la «Bibliotheca arabo-sicula»* qui se composent d'extraits

des recueils biographiques d'Abou'l-ʿArab el-Qaïrawâni, d'el-Khochanî et d'Ibn-Farḥoûn (vie d'Ibn-el-Ḥakkâr), suivis d'une notice sur un manuscrit des *Madârik* du cadi ʿIyâḍ en la possession de l'auteur.

La littérature *aljamía* (espagnol transcrit en caractères arabes) n'a pas de secrets pour M. Zetterstéen, professeur à Upsal; dans cette catégorie rentre le rituel musulman dont il nous présente une notice, d'après trois manuscrits de la bibliothèque de l'Université d'Upsal, inexactement indiqués dans le catalogue de Tornberg.

Le directeur de la Bibliothèque khédiviale du Caire, M. B. Moritz, a extrait du *Moghrib fî ḥolâ'l-maghrib* d'Ibn-Saʿîd les passages relatifs à la description de la Sicile, dont il publie le texte arabe; une photographie de deux pages du manuscrit accompagne ce travail.

M. Nallino, professeur à Palerme, a étudié les relations entre Venise et Sfax au xviiie siècle d'après le chroniqueur arabe Maqdîch, inconnu jusqu'ici, bien que son *Nozhat el-Anzhâr* ait été lithographié à Tunis en 1903. Il s'agit des hostilités entre Tunis et Venise qui durèrent de 1783 à 1792.

La contribution de M. A. Fischer, professeur à Leipzig, consiste en des *Verbesserungen zu Broch's Ausgabe von az-Zamaḫšarî's unmûḏag;* elle corrige l'édition parue à Christiania sans date ni lieu, probablement en 1863.

Le premier volume se termine par des *Nuovi testi arabo-siculi* étudiés par M. Griffini, de Milan : extraits du *Tertîb el-Madârik* du cadi ʿIyâḍ, étude sur le *Kitâb el-Muʿlim* de l'Imâm el-Mâzerî (originaire de Mazâra, nom accentué Mâzara par les Arabes), examen des deux épisodes siciliens du Pseudo-Wâqidî reproduits dans la *Bibliotheca arabo-sicula*, d'après une nouvelle rédaction anonyme, extraits de la géographie d'ez-Zohrî qui n'est autre que l'anonyme d'Almeria, suivis d'un appendice sur l'orthographe du mot *djaʿrâfiyâ* = *γεωγραφία* et de miscellanées géographiques, description de l'Etna dans l'ouvrage anonyme *Ed-Durr el-Manḍoûd*, mention de la Sicile, de la Sardaigne, de Gènes et de Rome dans un abrégé anonyme de géographie, étude sur le *Kitâb el-Afʿâl* du Sicilien Ibn-el-Qaṭṭâʿ, recette de la préparation des encres *hibr* et *midâd* de différentes couleurs, donnée par un anonyme sicilien, qui vient compléter utilement les renseignements fournis dans Huart, *Calligraphes*, p. 14 et suivantes, et qui aurait gagné à être traduite : c'est un ensemble relativement considérable et d'intérêt varié.

Le second volume s'ouvre par une étude sur la géographie maritime de la Sicile d'après le portulan turc de Pîrî-Reïs, par M. Ed. Sachau, professeur à Berlin. Le texte est tiré du manuscrit de Berlin, confronté

avec celui de Dresde; la carte en couleurs de l'original est reproduite phototypiquement, en noir.

D'après un nouveau texte des *Annales pisani antiquissimi* de Bernardo Moragone, découvert à la bibliothèque de Crémone, M. Novati, professeur à l'Académie royale des sciences et des lettres de Milan, précise certains points de l'histoire de la ville de Pise, depuis sa prise par les Sarrazins en 1005 jusqu'en 1116, et des luttes des Pisans avec les Arabes.

Sous le titre de *The naval policy of the Roman Empire,* M. John B. Bury, professeur à Cambridge, traite de la politique maritime de l'Empire romain d'Orient par rapport à ses provinces occidentales, du VIIe au IXe siècle, et de ses luttes avec les Sarrazins pour la domination de la Méditerranée, qui avait été paisible pendant trois cent cinquante ans, à la suite de la bataille d'Actium.

De *Nouveaux textes historiques* relatifs à l'Afrique du Nord et à la Sicile voient le jour, grâce aux infatigables recherches de M. E. Fagnan, professeur à la Faculté des Lettres d'Alger; ce sont la traduction de la biographie d'Obéïd-Allah, fondateur de la dynastie des Fatimites, telle qu'elle est contenue dans le *Moqaffa* de Maqrîzî, travail commencé jadis par Quatremère et resté inachevé: et, comme additions à la *Bibliotheca arabo-sicula,* des extraits de divers ouvrages se rapportant à la Sicile.

M. F. Codera, professeur à Madrid, nous donne, sous la rubrique *Mochéhid, conquistador de Cerdeña,* ses recherches sur la conquête de la Sardaigne en 1015 par Abou'l-Djéïch Modjâhid el-Mowâfaq, roi de Denia et des îles Baléares.

Qu'entendait Amari par l'expression «Apennins de Sicile» qui figure au tome III, p. 147 de la *Storia dei Musulmani?* C'est ce que recherche M. P. Revelli, professeur à l'Institut technique de Milan, dans son article *Gli «Appennini Siculi» dell' Amari e l' onomastica del riliero siciliano.* Il montre qu'il faut entendre par là le groupe montagneux du nord de la grande île et en particulier les monts Peloritani, Nebrodi, Madonie.

M. C. H. Becker, professeur à l'Institut colonial de Hambourg, traite, en quatre pages écrites en une excellente langue française, de la *ghâshiya* (couverture de cheval brodée) comme emblème de la royauté chez les sultans mamelouks. Il y voit une survivance du rite qui consiste à voiler les mains nues, mais le motif donné n'est pas valable pour les musulmans qui paraissent toujours devant Dieu les mains nues, après les avoir lavées lors de l'ablution rituelle. Il s'agit simplement du service personnel du souverain, considéré comme un titre d'honneur. Lorsque Ibrahîm ben Alî el-Firoûz-âbâdî est envoyé en ambassade au Khorasan, le peuple de

Nisâpour se porte à sa rencontre; l'Imâm el-Ḥaraméïn, Abou'l-Ma'âlî el-Djowéïnî, prend la *ghâshiya* du cheval de l'ambassadeur et marche devant lui en la tenant «*comme un domestique* et en disant : «Je m'en fais gloire» (Abou'l-Maḥâsin Ibn-Taghrî-Birdi, *En-Nodjoûm ezh-Zhâhira,* éd. Popper, t. II, p. 273, l. 11). Il n'y a pas là trace d'un rite quelconque.

Dans un article intitulé *Ibn-Shaddâds Darstellung der Geschichte Baalbeks im Mittelalter,* M. Moritz SOBERNHEIM s'occupe de l'histoire de Ba'albekk au XIIIe siècle, d'après le manuscrit de Leyde du *Kitâb barq ech-châm* d'Ibn-Cheddâd (mort en 684/1285), déjà utilisé par M. Clermont-Ganneau qui en a tiré l'histoire de Banias (*Revue d'archéol. orient.,* t. I, p. 253), par M. van Berchem qui y a puisé la description de la prise de Ḥiçn-el-Akrâd, et par M. Sobernheim lui-même pour l'histoire de cette forteresse et de celle d'Akkâr. Le texte est donné sans traduction, mais il est accompagné de notes.

De très curieuses recherches ont été consacrées par M. Eilhard WIEDEMANN, professeur à Erlangen, aux automates musicaux chez les Arabes, instruments à vent mus par l'air comprimé, dérivés de ceux dont on trouve déjà la description dans les *Pneumatica* d'Héron d'Alexandrie.

M. Nahum SLOUSCH publie le texte hébreu et la traduction française d'une élégie composée la veille de son exécution par Moïse Rimos, martyr juif de Palerme, au XVIe siècle. C'était un jeune médecin accusé stupidement d'empoisonner ses clients chrétiens. Le texte, déjà publié par Steinschneider et David Cahana d'Odessa, est complété au moyen d'un manuscrit d'Oxford.

Le titre d'*Analecta arabico-italica* a permis à M. SEYBOLD, professeur à Tubingue, de réunir une étude sur Abou 'Othmân Sa'îd ben Sallâm, mystique sicilien de Girgenti, mort bien loin de là, à Nisâpoûr en Perse (373-983), à des notes de géographie arabe sur la Corse, la Lombardie, la Calabre, Malte et Galita, et à des corrections orthographiques de noms géographiques (Râya, Rametta, Raudâdj, diverses corrections à l'*Italia* d'Edrîsi), le tout en excellent italien.

M. Miguel ASÎN PALACIOS, professeur à Madrid, traite d'*Un faqîh siciliano, contradictor de El Gazzâlî,* qui n'est autre qu'Abou-'Abdallah de Mâzara, Mohammed ben 'Ali, et le distingue de son homonyme qui ne diffère que par le nom de son père, Moslim ou Mosallam : il donne un résumé de sa réfutation de l' *Ihyâ* de Ghazâli.

M. Hartwig HIRSCHFELD, professeur à Londres, publie de nouveau le texte et la traduction du *New poem attributed to Al Samau'al* qui a fait l'objet des recherches de M. Margoliouth et de plusieurs publications dans le *Machriq.*

La Tomba di Sibilla, regina di Sicilia, a attiré l'attention de M. Siragusa, professeur à Palerme, sur la reine Sybille, fille du duc de Bourgogne Hugo II et seconde femme de Roger II, morte à Salerne en 1150; il l'a retrouvée à Badia di Cava et donne la reproduction des sculptures qui ornent le sarcophage; mais il établit que le monument est beaucoup plus ancien et remonte à la basse époque de l'art romain. La véritable a disparu dans les remaniements subis par l'église en 1756.

'Afîf-eddîn Soléïman de Tlemcen et son fils l'Adolescent spirituel, deux poètes arabes damasquins du XIIIe siècle, ont fait l'objet des recherches de M. Cl. Huart, qui donne la traduction de plusieurs des œuvres de ces auteurs.

M. Biagio Brugi, professeur à Padoue, s'enquiert du *Nome dell'azione* d'après l'opuscule grec *De actionibus* qui traite de la procédure en droit gréco-romain, héritier du droit de Justinien. L'indication du nom de l'action, qui doit figurer dans la requête, n'est plus, à cette époque, qu'une simple formalité.

La novelle de Justinien *De prætore Siciliae* est étudiée, tant au point de vue historique qu'à celui de la science juridique, par M. Nino Tamassia, professeur à Padoue également; l'auteur montre comment des insurrections fréquentes, provoquées par les exactions du fisc, avaient obligé l'empereur de Constantinople à envoyer, en qualité de commissaire chargé d'enquêter dans la grande île, un haut dignitaire de sa cour.

M. Bonelli, professeur à l'Institut oriental de Naples, publie, d'après les archives de Venise, le texte du traité fait avec la Turquie en 1540, avec une étude sur les modifications et les additions apportées au texte définitif.

M. Léon Caetani, prince de Teano, identifie un manuscrit de la Bodléienne avec le *Ghorar es-Siyar* d'el-Hoséïn ben Moḥammed el-Marghanî (de Marghan, village du Ghoûr, en Afghanistan), et discute l'opinion de Zotenberg qui, dans sa préface de l'*Histoire des rois des Perses*, avait attribué cet ouvrage à Tha'âlibî.

Le *Tratado de paz o tregua* conclu en 1477 entre Fernand Ier le Bâtard, roi de Naples, et Abou-'Amr 'Othmân, sultan de Tunis, est publié et traduit en espagnol par M. Julián Ribera, professeur à Madrid.

Une courte notice de huit pages est réservée à des remarques sur le texte de l'*Ilmâm* de Maqrîzî dues à la plume de M. Ignazio Guidi, professeur à Rome, à propos des renseignements que cet opuscule donne sur les différents états musulmans établis au XVe siècle au sud de l'Abyssinie et sur l'Abyssinie elle-même. Les variantes du manuscrit de Leyde

sont comparées avec celles de la copie possédée par la Bibliothèque khédiviale du Caire.

Quelques points de la topographie antique de Palerme sont étudiés par M. Columba, professeur à l'Université; il s'agit de déterminer le site et les confins de la cité de Panormus (Palaiapolis et Neapolis), sur la base des renseignements fournis par Ibn-Ḥauqal.

M. Hassen Husny Abd-ul-Wahab, professeur à la Khaldoûniyya de Tunis, nous donne sous le titre de *Contributions à l'histoire de l'Afrique du Nord et de la Sicile*, des extraits de l'*A'mâl el-A'lâm* d'Ibn-al-Khaṭîb, un des derniers ouvrages du fameux ministre arabe d'Espagne, d'après le manuscrit de la grande mosquée Zéïtoûniyya de Tunis, une note de M. Griffini sur la tombe du jurisconsulte Suléïman ben 'Imrân (mort en 270-883), découverte à Qaïrawân en 1907, et dont une reproduction phototypique est donnée dans une planche, et des échos de la Sicile musulmane en Tunisie (notes sur la famille de médecins Ṣkollî = Ṣiqillî, sur le mausolée d'el-Mâzarî à Monastir, sur la mosquée d'Asad ibn el-Furât, conquérant de la Sicile, à Qaïrawân).

Les croisées à vitraux et à cadre de plâtre (*trafori e vetrate*) des églises médiévales de Sicile ont attiré l'attention de M. Salinas, professeur à Palerme, qui les compare avec les monuments contemporains du même genre au Caire: ainsi la fenêtre de San Giovanni degli Eremiti est presque identique à une fenêtre de la mosquée d'Ibn-Toûloûn.

Des cartes topographiques et de nombreuses illustrations relèvent encore l'intérêt de cette très importante publication.

Cl. Huart.

Ḥamdu 'llah Mustawfi-i-Qazwíní. *The Ta'ríkh-i-Guzída or Select history*, reproduced in fac-simile..... by Edw. G. Browne. Vol. I, containing the text (*Gibb Memorial Series*, t. XIV). — Leyden, Brill; London, Luzac, 1910; in-8°, xix-۸۵۳-ج pages.

Les lecteurs du *Journal asiatique* n'ont pas oublié la *Description historique de la ville de Kazvin* publiée dans ce recueil par Barbier de Meynard (5e série, t. X), ni l'usage constant des manuscrits du *Târîkh-i Gozîdè* de Ḥamd-ollâh Mostaufî fait par Defrémery, au cours de ses recherches historiques. Il y a peu d'années, Jules Gantin publiait, avec une traduction française, le texte du quatrième chapitre consacré aux dynasties musulmanes de Perse: le douzième chapitre, réservé aux Mongols de Perse, ainsi que le chapitre intercalé sur les Mozhafférides, qui devait figurer dans le second volume, ne verra jamais le jour, ce travail ayant

été interrompu par la mort prématurée de l'auteur. Mais on ne possédait pas d'édition du texte, conservé uniquement en manuscrit. M. Edw. G. Browne, en donnant dans le *Journal de la Société royale d'Angleterre* la traduction du chapitre des poètes, avait montré que la publication de l'ouvrage était désirable; il vient de réaliser les souhaits exprimés en nous donnant le texte complet de l'histoire de Ḥamd-ollâh Mostaufî, en reproduction photographique, d'après un manuscrit copié en 857 hég. (1453), autrefois en la possession du prince Ferhâd-Mirzâ, oncle de Nâçir-oddîn Châh, et apporté en Angleterre par Hâdji-Mirzâ 'Abd-ol-Hoséïn Khân de Kâchân, actuellement député au Parlement persan. La copie avait été exécutée primitivement pour la bibliothèque de l'émîr Mobâriz-oddin 'Abder-Raḥmân, fils de l'émir Pîr-Moḥammed, par Zéïn-ol-'Abidîn ben Moḥammed, le copiste de Chirâz. Malgré sa date, l'original est tout entier tracé en caractères *naskhî*, et la décoration du titre est plus arabe que persane. L'écriture est très nette; les voyelles sont presque toutes indiquées. Le choix de M. Browne a été, pour la reproduction, on ne peut plus judicieux.

Une courte préface anglaise, reproduite en persan en tête du volume (à l'orientale), contient les renseignements essentiels. Le second volume renfermera des index complets et des extraits détaillés du contenu. Le savant éditeur nous promet également de discuter les diverses questions qui se rattachent à cette œuvre historique et à son auteur.

Cl. Huart.

Mélanges de la Faculté orientale (Université Saint-Joseph, Beyrouth [Syrie]). — [Beyrouth], 1910; in-8°, h-312-194* (+ 1 feuillet non paginé) - lix pages.

Les *Mélanges* publiés par la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph en sont déjà à leur quatrième volume; des circonstances indépendantes de notre volonté nous ont empêché de rendre compte des tomes précédents; mais pour celui-ci, nous pourrons faire part aux lecteurs du *Journal* des réflexions que nous suggère un ensemble aussi important de mémoires originaux. Le R. P. Paul Joüon ouvre la marche avec des notes de lexicographie hébraïque, destinées à préciser le sens de quelques mots hébreux traduits jusqu'ici assez vaguement, et des notes de critique textuelle, c'est-à-dire s'adressant au texte de l'Ancien Testament. Sous le titre de *Quelques légendes islamiques apocryphes*, le R. P. Chéïkho publie le mémoire dont se souviennent les membres du congrès des Orientalistes présents à Copenhague en 1908; il traite des traductions

de la Tôrah, du Psautier, de l'Évangile, que les musulmans ont pu avoir entre les mains lors de l'élaboration de la dogmatique de leur religion, ainsi que des fameux rouleaux (*çoḥof*) dont il est question dans le Qorân, et publie en appendice, à titre de spécimen, quelques-uns des psaumes attribués à David d'après le manuscrit des *Zoboûr Dâoud* trouvé à Mossoul et d'ailleurs entièrement apocryphe.

Le R. P. Alexis Mallon nous donne le catalogue des *Scalæ* (arabe سُلَّم) coptes de la Bibliothèque nationale, destiné à compléter l'inventaire sommaire dressé par notre confrère M. J.-B. Chabot. Ce sont des recueils informes de pièces de toutes sortes, grecques, coptes, arabes, dans lesquels on trouve parfois des détails intéressants, comme cette petite introduction arabe citée (texte et traduction) page 58, où l'on voit les chrétiens d'Égypte, qui autrefois ne savaient pas l'arabe, remplacer successivement le grec, langue liturgique, par le copte, et celui-ci devenu à son tour la langue liturgique, par l'arabe. On sait qu'aujourd'hui cette dernière langue est la seule comprise des Coptes.

Un autre souvenir de Copenhague, c'est encore l'étude approfondie où le R. P. Lammens traite de la *bâdia* et de la *ḥîra* sous les Oméyyades, c'est-à-dire de cette nostalgie du désert qui, par atavisme, reprenait de temps en temps ces princes dans leur belle et verdoyante capitale de Damas, sentiment qui disparaît complètement lors de l'iranisation de l'Empire arabe par les 'Abbassides, flanqués de leurs acolytes persans, à qui le nomadisme n'inspire plus que de l'horreur. Cela amène tout naturellement l'auteur à dire son mot au sujet de la question controversée de Mechattâ ; ce lieu est pour lui un *palais d'hiver* où les khalifes omeyyades allaient chercher la tiédeur d'atmosphère qui attire tant de monde aujourd'hui sur les bords de la *Riviera*.

Le même auteur se trouvait aussi, en 1908, présent au congrès des sciences historiques de Berlin. Il y a lu son *Mémoire sur le «triumvirat» Aboû Bakr, 'Omar et Aboû 'Obaïda*, qui est mis maintenant à la portée de tous ceux qu'intéressent les problèmes historiques. Malgré les efforts du savant arabisant, le rôle d'Abou 'Obéïda ben el-Djerrâḥ reste bien effacé à côté des deux autres noms, surtout de celui du second, véritable fondateur de l'État musulman; l'auteur ne le dissimule pas d'ailleurs, et compare son rôle à celui du troisième membre des triumvirats romains. On y lira des passages très intéressants sur les derniers moments de Mahomet et sur les intrigues de ses femmes. L'auteur possède le rare talent de rendre vivants à nos yeux les personnages restés un peu pâles derrière le voile des annalistes arabes et dans leurs récits bien secs.

En donnant une suite à ses *Notes et Études d'archéologie orientale*, le

R. P. Sébastien Ronzevalle étudie divers monuments palmyréniens (textes funéraires au nombre de trente-trois, faisant suite à ses publications du *Machriq*, 1900, et de la *Revue biblique*, 1902), l'histoire du bœuf bossu en Syrie et divers *nefeš* rupestres (cippes funéraires et stèles du Liban et de l'Anti-Liban).

Les recherches sur les réserves forestières impériales dans le Liban, par lesquelles s'ouvrent les *Nouvelles inscriptions de Syrie* des RR. PP. L. Jalabert et Mouterde, sont des plus instructives : on y saisit l'organisation des forêts chez les Romains et leur aménagement, et l'on y prend la conviction que les hauts plateaux des montagnes de Syrie, à une époque peu éloignée de nous, étaient encore couverts de bois. Des remarques sur la formation de la province de *Syria Phœnice*, une nouvelle borne de la Tétrarchie, une dédicace à Junon, une inscription grecque du temple de Ḥosn Niḥa, et des inscriptions funéraires de provenances diverses forment un ensemble imposant d'études épigraphiques romaines et grecques.

Le *Califat de Yazîd Ier*, par le R. P. Lammens, forme la suite de ses recherches sur le règne de Mo'âwiya. Les derniers jours d'un grand règne, la dernière maladie et le testament politique du fondateur de l'empire oméyyade, le caractère, la générosité chevaleresque de Yazîd, les raisons de la suprématie des Qoréïchites dans l'Arabie préislamique et leurs droits au khalifat, tels sont les points principaux étudiés dans ces quatre-vingts pages, qui auront une suite. Ce travail se lit agréablement; les personnages vivent, agissent; c'est un roman historique dont tous les traits sont empruntés scrupuleusement à des auteurs authentiques. C'est la reconstitution de toute une époque; l'historien auquel on peut le mieux rattacher la manière du R. P. Lammens, c'est Augustin Thierry.

Vient ensuite, avec une pagination séparée, la seconde et dernière partie de la publication du *Ḥamâsa* de Boḥtorî d'après l'unique manuscrit existant à Leyde, par le R. P. Chéïkho, suivie d'une table alphabétique des poètes cités, avec renvoi à chacune des citations, d'une liste de poètes ignorés ou confusément cités, et de notes, variantes et corrections diverses pour la présente édition; le tout en langue arabe, sauf les notes et variantes.

De nombreux articles bibliographiques mettent le lecteur au courant d'une certaine quantité d'ouvrages importants récemment parus. Une note nécrologique termine le volume et annonce le décès, à Mascate, le 16 octobre 1909, de M. Antonin Goguyer, qui a légué à l'Université Saint-Joseph vingt-deux manuscrits arabes, dont la moitié environ inédits, sans compter les ouvrages imprimés qui viennent enrichir les collections

qu'offre à ses étudiants le laboratoire scientifique qui se dresse sur les derniers contreforts du Liban.

Cl. Huart.

Bayram Khân, Khân-Khânân. *The Persian and Turki Dîvâns*, edited by E. Denison Ross (*Bibliotheca Indica*, New Series, n° 1241). — Calcutta, Baptist Mission Press, 1910; 1 fasc. in-8° v-41 pages.

En dehors des talents politiques qu'il a déployés au service des Grands Mogols Humâyoûn et Akbar, et du rôle qu'il a joué dans l'histoire de l'Inde, Baïram-Khân, qui avait été décoré du titre de *Khân-i Khânân* et qui fut assassiné en 968 hég. (1560-1561), était aussi un poète : par malheur, en dehors de quelques citations éparpillées dans l'*Akbar-nâmè* d'Abou'l-Fazl et dans l'histoire de Badaonî, on ignorait tout de ses productions. Il y a quelques années, M. Harinath De a découvert un manuscrit contenant les œuvres poétiques de cet homme d'État, copié par le propre fils de l'auteur, ʿAbd-er-Raḥîm, en l'année 1014 hég. (1605), et il l'a prêté à M. Denison Ross, qui vient de le publier dans la *Bibliotheca indica*.

Ces œuvres se composent de deux *divans*, l'un persan, l'autre turc-oriental. Le premier n'offrait aucune difficulté; le second, au contraire, en présentait de considérables, à raison de l'ignorance du copiste. Dans certaines parties, la cause était désespérée, lorsque l'éditeur a eu la bonne fortune d'en rencontrer un second exemplaire dans une liasse de fragments de manuscrits remontant à l'an 961 (1554). Bien qu'imparfait, ce second texte avait l'avantage de se reporter à un original différent du premier. Le divan persan s'étend de la page 1 à la page 50 de la présente édition; les pièces diverses qui le composent ne sont pas numérotées; il est à peu près de la même longueur que le divan *turki*, dont les morceaux sont numérotés en chiffres romains (p. 51-91).

La page v de l'introduction contient une liste des principaux mots en turc-oriental qui ont fait l'objet de notes; la plupart de ces mots et leur signification sont donnés dans le dictionnaire de Pavet de Courteille; il n'y a d'acquisition réelle que pour les expressions suivantes :

P. 57, اویرلماك *üyürülmek* «tourner autour de. . . », dans l'hémistiche :

باشینکا اویرولسه جان ناتوانیم نی عجب

(Mètre *ramal.*) «Quoi d'étonnant que mon âme impuissante tourne autour de ta tête?»

P. 68, *ilik-din barmaq* expliqué par le persan از هوش رفتن «perdre la raison» et *bir yoli* par دفعةً «en une seule fois», dans l'hémistiche :

ایلکیمه آلیب اياغ باردیم ایلیکدین بیر یولی

(Mètre *ramal.*) «Lorsque je pris la coupe en main, je perdis la raison tout d'un coup.»

پاتراغ à l'hémistiche suivant est pour پاتراق, comparatif de پات, «plus vite».

P. 70, n. 1, *süz* (lire *söz*) *qatmaq* «s'enquérir affectueusement d'une personne».

Les indications de l'éditeur ne sont pas toujours aussi heureuses. P. 52, n. 2, la correction ادنى proposée pour اوى du texte signifierait juste le contraire de ce qu'a voulu dire le poète; il faut corriger en أوزَ : «En ce qui concerne son rang, la première place est [encore] trop inférieure à sa valeur.» — P. 69, je ne saisis pas pourquoi, à la suite de l'hémistiche :

تاپسانك حريف بير نيچه يار لوندنى

l'éditeur ajoute en note : «This line neither scans, rhymes nor gives sense». Il rime parfaitement (lire *levend'-ni*), est du mètre *mozârî' : tapsañ hè | rîf' bir ni | če yâr-i le | vend'-ni*, et signifie : «(Bois et renonce au repentir) si tu trouves, ô compagnon! quelques amis hardis.» — Même endroit, avant-dernier vers, dans l'expression قان ييغلار «des pleurs de sang», il y a forcément un substantif ييغ que présuppose d'ailleurs le verbe ييغلامق «pleurer», et qui est à rapprocher de la forme ييغى donnée par Pavet de Courteille et Suléïmân-Efendì; comparer Radloff, *Versuch*, t. III, p. 506.

P. 72, n. 1, «This line is unsatisfactory, but both MSS. agree.» Le mètre est le *ramal*, d'où il résulte que پند بیرما (au vocatif persan) est une faute; il est à propos de lire پند بیرم et le sens sera : «Qui se préoccupe de savoir si les conseils de Baïram sont pleins de sens et de raison?»

P. 82, n. 1. «Unintelligible to the editor.» Le vers litigieux est le suivant :

اتیمنی یار بیلمای غیر دین ایستار نشان بیرم

(Mètre *hazadj.*) *atim-ni yâr* | *' bilmaï ghaïr* | *' den ister* | *nišân Baïram*

«Mon amie ne sait pas mon nom; elle demande une indication à la tierce personne, ô Baïram! (car [il n'y a en réalité] ni nom, ni signe : miséricorde à mon nom et à mon signe!).»

P. 60, n. 2, on trouve citée une curieuse erreur du dictionnaire de Zenker; mais Pavet de Courteille et Suléïmân-Efendî ont la bonne traduction : اوتروك *ötrük, ötürük* «mensonge» (Radloff, *Versuch*, t. I, p. 1266, 1271). — P. 61, n. 2, اوسادور ne vient pas de *usmaq* «croître», mais de *üsmek* اوسماك. — P. 62, «*sürup* from *sürmaq*» (*sic*) lire *sormaq* «sucer» qui manque à Suléïmân-Efendî. mais est donné par Pavet de Courteille et existe également en osmanli (Radloff, *Versuch*, t. IV, p. 542).

Fautes typographiques : p. 51, l. 11, لعل شكر خابيله, lire : خابيله. — P. 52, un tiret sépare maladroitement les deux hémistiches d'un même vers.

A un moment où l'étude du turc reprend une nouvelle vigueur grâce aux récentes découvertes de l'Asie centrale, la publication d'un texte *turki* provenant d'un bon élève de Mir-'Ali-Chir Névâyî, malgré l'énorme quantité d'emprunts au persan que l'on y rencontre, vient s'ajouter heureusement aux documents qui s'accumulent pour attester la singulière vitalité de cet idiome.

Cl. Huart.

Abu'l-Mahâsin Ibn Taghrî Birdî's *Annals*, edited by William Popper. Vol. II, Part 2, No. 2. — Berkeley, University Press, s. d. [1910]; 1 fasc. in-8°, p. 129-297.

L'Université de Californie continue, au moyen de son imprimerie de Berkeley, la série de ses publications de philologie sémitique en livrant au public la suite du texte arabe des *Nodjoûm ez-Zâhira* d'Abou'l-Mahâsin ben Taghrî-birdî, édité par M. W. Popper. Nous avons déjà eu l'occasion d'entretenir les lecteurs du début de la publication. Le second fascicule de la deuxième partie du tome II comprend les règnes des khalifes fatimites ezh-Zhâhir 'Ali (411-427 hég.), mort d'hydropisie à trente et un ans, et el-Mostançir Ma'add (427-487), son fils. On lira avec intérêt, sous l'année 413, le récit de la fracture de la pierre noire de la Ka'ba par un sectaire, qu'Ibn-el-Athîr (*Chronicon*, t. IX, p. 234) place sous l'année 414; il est ici plus détaillé, Abou'l-Mahâsin donnant le texte primitif d'Abou-'Abdallah Mohammed ben 'Alî l'Alide, ainsi qu'une lettre écrite d'Égypte l'année suivante, rapportant l'événement et transmise par Hilâl ben eç-Çâbi' (p. 131). L'intérêt d'un ouvrage de ce genre repose surtout sur les citations de sources moins connues ou moins accessibles qu'il peut renfermer, à côté des historiens classiques qu'il n'a fait que copier. A raison de son origine turque, Abou'l-Mahâsin est fervent

sunnite, et sa piété s'affirme par un débordement d'injures chaque fois qu'il est question des Chî'ites; ce qu'il a dû souffrir, le pauvre homme, en écrivant les fastes de la dynastie fatimite! Le très long règne du mulâtre el-Mostançir Ma'add, soixante ans, est précisément marqué par un événement qui aurait pu changer la face des choses dans l'islamisme, si le seldjouqide Toghril-beg n'était pas intervenu, au secours des 'Abbasides, à la tête de ses fidèles Turcs: la révolte, à Bagdad, d'el-Basâsîrî (450 hég.) qui reconnut la souveraineté spirituelle des Fatimites.

On trouvera, dans ce fascicule, d'atroces et curieux détails sur la grande famine qui dévasta l'Égypte et ne prit fin qu'avec la nomination, comme maire du palais, de l'Arménien Bedr el-Djémâlî Emîr-el-Djoyoûch; on y rencontrera également la mention de la révolte d'el-Mo'izz Ibn-Bâdîs dans le Maghreb et de la grande guerre civile entre les Turcs et les nègres. Mais c'est surtout comme obituaire que la publication de M. Popper rendra de réels services, en donnant des dates exactes, année par année, pour le décès des hommes célèbres, avec notices détaillées et citations de vers des poètes. C'est ainsi que la mention de la mort du célèbre calligraphe 'Alî ben Hilâl, surnommé Ibn-el-Bawwâb, sous la date 413, me semble faire pencher la balance en faveur de celle-ci, plutôt que 423, qui paraît avoir la préférence d'Ibn-Khallikân, entre les deux dates qu'il cite (*Biographical Dictionary*, t. II, p. 283; cf. Huart, *Calligraphes*, p. 80).

De-ci de-là, on rencontre l'indication de titulatures qui offrent un certain intérêt, comme page 141, où l'on voit que, dans la lettre par laquelle le sultan Mahmoûd le Ghaznévide annonçait au khalife el-Qâdir ses succès dans l'Inde en 414, il prenait les titres d'esclave et de créature صنيعة du Prince des croyants; et p. 145, où il y a une intéressante diatribe sur la titulature en *ed-dîn*, adoptée pour la première fois par le Bouïde Béhâ-ed-dîn. Comparer M. Max van Berchem, *Z.D.P.V.*, t. XVI, p. 93, 104; *C.I.A.*, t. I, p. 82.

P. 187, l. 6, au lieu de لم يقرّبه, lire لم يُقِرّ به «seulement il ne l'avouait pas». — P. 225, l. 18, au lieu de امورها (faute typographique), lire امورها «il arrangea *ses* affaires, c'est-à-dire [celles de] l''Irâq».

P. 251, n. *d*. Les manuscrits ont régulièrement رسلان pour ارسلان dans le nom du seldjouqide Alp-Arslan. Il faut lire *ruslân;* cette graphie est influencée par la forme vulgaire de l'arabe syro-égyptien; j'en donnerai comme exemple le nom du mausolée du cheikh Ruslân à Damas, en dehors de Bâb-Toûmâ; mais la preuve que c'est une erreur des

copistes, c'est que ce nom turc bien connu est épelé par l'auteur à la ligne 19 de la même page.

Cl. Huart.

H. H. Spoer and E. Nasrallah Haddad. *Manual of Palestinean Arabic for self instruction.* — Jérusalem, 1909; in-8°, xii-226 pages.

Les lecteurs du *Journal asiatique* n'ont pas oublié la notice consacrée à la grammaire du dialecte arabe parlé à Jérusalem de M. Max Löhr, par notre confrère M. Barthélemy (X^e série, t. VIII, 1906, p. 197 et suiv.). Voici un nouveau document, fait sur place, et qui pourra servir de point de comparaison pour fixer des vocalisations souvent fuyantes. M. H. H. Spoer est un savant américain qui a été quelque temps membre de l'école américaine d'archéologie et d'études orientales à Jérusalem; il a été aidé dans cette tâche par un savant indigène, M. Nasrallah Haddad, professeur d'arabe à l'école normale (*teacher's seminary*) rattachée à l'orphelinat syrien allemand (*Syrisches Waisenhaus*) de la même ville. C'est d'ailleurs ce dernier établissement, dirigé par le pasteur Schneller, qui a assuré l'impression de l'ouvrage, malgré le rude travail donné aux jeunes typographes, dont pas un ne savait l'anglais : ceux-ci se sont d'ailleurs acquittés fort bien de leur tâche: le volume est très nettement tiré, il a bonne apparence, et les trois pages de corrections et d'additions indiquent surtout le désir des auteurs de faire bien.

M. Spoer a passé six ans en Palestine, et son collaborateur est Syrien de naissance : c'est déjà une garantie meilleure que celle de M. Löhr qui n'était resté que six mois à Jérusalem. La nouvelle grammaire ne cite pas les travaux antérieurs sur le dialecte hiérosolymitain, parce qu'ils ne sont pas écrits en anglais; elle ne parle que des manuels déjà existants en cette langue, mais qui ne traitent que des dialectes d'Égypte, de Beyrouth et du Liban. D'ailleurs les auteurs se sont proposé de remplir un but plutôt pratique que scientifique, en rédigeant un manuel que le voyageur fraîchement débarqué à Jaffa et ignorant tout de la langue arabe puisse aisément et rapidement étudier. La préface contient, au point de vue linguistique, des indications très justes quand on fait remarquer entre autres que «vowels are not always used consistently, especially the ŏŏ sound and short i, which are often interchanged even in the same district». La transcription des consonnes suit le système adopté dans la grammaire arabe de Wright: celle des voyelles ne suit pas de système scientifique, mais a été soigneusement adaptée aux analogies de l'anglais, à l'usage de ceux qui ne sont point philologues et veulent

étudier sans maître. Ce principe une fois admis, les linguistes pourront tirer parti de ce document, composé sur les lieux mêmes avec un grand souci d'exactitude.

Écrivant pour le grand public des touristes, les auteurs ont évité de se servir, dans leur grammaire, de mots rébarbatifs, tels que *morphologie*. On n'y trouvera aucun des termes techniques de la linguistique, bien que M. Spoer paraisse au courant des diverses questions qui se posent au sujet du dialecte qu'il traite. A l'instar des Allemands, il transcrit par *i* l'*e* fermé et l'*ə* sourd, malgré les remarques de M. Barthélemy, qui semblent n'avoir pas été entendues : *er-rájŏŏl illi ája* «l'homme qui est venu», lire *elli* ou *əlli* (influencé dans ce dernier cas par l'*ŭ* bref du mot précédent). Souvent deux lettres servent à marquer une seule voyelle, comme *ee, eē* pour *i* bref et long, *oo, ōō* pour *u* bref et long; il y a même un *oo* sans signe qui représente un *u* intermédiaire; les auteurs ont été obligés de tenir compte des habitudes de leurs clients futurs. Dans les consonnes, il n'y a que خ et ش qui soient transcrits par des lettres doubles, *ch* (écossais dans *loch*) et *sh*. A propos de la lettre *ʿaïn*, représentée par un esprit rude, les auteurs font remarquer que c'est «a guttural for which there exists no equivalent in the Indo-Germanic languages» : cela trahit l'origine de leur érudition; il eût été plus impartial de dire *indo-européennes*. Pour *k* et *q* (transcrit *ḳ*), la grammaire indique bien que le premier se prononce parfois *č* et le second *g*, mais elle oublie de dire que ce ne sont pas les mêmes catégories de personnes qui se servent de ces articulations différentes. Des lettres *lunaires* de l'arabe littéral, le *djîm* est la seule qui s'assimile; ainsi *ej-jōōch* «étoffe de laine, drap» (=*ež-žūχ*? les auteurs n'ont pas de signe différent pour *dj* et *j* français).

Pour les pronoms personnels isolés, il serait utile de savoir si ce sont les mêmes personnes qui disent indifféremmnt *näḥnä* ou *iḥna, hŏómme* ou *homme*; c'est peu probable. De même il y a inconséquence à écrire, p. 4, *il-baḳara* «la vache» et p. 5 *el-băḳara* «la bobine» (du turc *maqara*, sens à ajouter au dictionnaire de Barbier de Meynard); je ne pense pas qu'il s'agisse dans ce cas de l'influence de la première voyelle du substantif sur celle de l'article. *Fŏórṣa* «congé scolaire» est un mot usité dans toutes les écoles de la Syrie. *Fi aish ḳassaito* ne peut pas signifier «with what did you cut it?» mais «dans quoi l'avez-vous coupé?» Parmi les néologismes, on remarquera *síkket il-hadēēd* (p. 112) dans le sens de «train», de même que nous disons «le chemin de fer part à telle heure» pour «le train part».

P. 183. *hoo bi ʿaino* signifie «he himself», mais non «*lit: he in eyes*»: cette expression est empruntée à l'arabe littéral, où *ʿain* signifie, entre

autres, «identité de la personne ou de la chose». De même, dans *ma ábrad ṭēentak* «How unbearable is your conduct!» *ṭēentak* n'est pas «your mortar», mais طِينَة dans le sens de «nature innée» (de طِين limon ayant servi à la création de l'homme).

La seconde partie se compose de phrases usuelles et d'un rudiment de conversation, accompagnés de petites historiettes où revient le traditionnel Jíḥa (= Djoḥà), de chants populaires, de proverbes et dictons, d'idiotismes très curieux, de cris des marchands dans les rues, d'une liste de plats nationaux avec une courte recette de cuisine, d'une série de noms d'animaux et de plantes, et d'un vocabulaire général en trois colonnes, anglais-arabe, dans lequel, quand l'équivalent manque, on traduit simplement l'idée, par exemple : *cockatoo nōʿ min il-babbaġâl* (cacatoès, espèce de perroquet). Somme toute, un ensemble considérable de renseignements qui ne seront pas seulement utiles aux voyageurs, mais encore aux arabisants.

Cl. Huart.

Alexandre Max de Zogheb. *Études sur l'ancienne Alexandrie.* — Paris, E. Leroux, 1909; in-8°, 245 pages.

D'une famille originaire, croyons-nous, du Liban et établie depuis longtemps à Alexandrie d'Égypte, M. A. M. de Zogheb, membre honoraire de l'Institut égyptien, a réuni, en un volume, les conférences et les mémoires qu'il a eu l'occasion de faire ou d'écrire et qui ont rapport à l'histoire ancienne de sa ville natale. Il traite ainsi plus d'une question susceptible de piquer la curiosité générale, telle que celle des tombeaux des Lagides ou de l'emplacement du tombeau d'Alexandre. La découverte de ce dernier provoquerait l'intérêt universel: il y a tant de siècles qu'on en parle sans en rien savoir! Mais il n'y a pas d'espoir que l'on puisse pratiquer des fouilles, sur son emplacement présumé, avant fort longtemps : le sol en est sanctifié par une mosquée musulmane placée sous l'invocation du prophète Daniel, et protégé par les tombeaux de plusieurs membres de la famille actuellement régnante: le trésor est mieux gardé que par les dragons des fables orientales.

Quant à l'emplacement, il ne semble pas y avoir de doute, et M. de Zogheb est d'accord avec Schliemann et M. Maspero : le quartier du Bruchium, détruit en 275 sous Aurélien, la rue du Sôma (ou Sèma) sont indiqués par les auteurs anciens, et les études topographiques amènent précisément au site de la mosquée de Daniel. Sous celle-ci, il y a des substructions qui ont été entrevues par des explorateurs fortuits;

mais il n'a pas été possible d'en savoir davantage. D'après notre auteur, c'est également sur le même emplacement qu'étaient situés les tombeaux des Ptolémées et même celui de Cléopâtre.

Un certain nombre de tableaux chronologiques présentent aux lecteurs des concordances qu'il serait fort long d'aller chercher dans les ouvrages originaux : les successeurs d'Alexandre le Grand, la chronologie des Lagides, celle des préfets de l'Égypte sous l'Empire romain et l'Empire d'Orient. Celle des dynasties musulmanes, celle des patriarches d'Alexandrie et des conciles tenus dans la même ville permettront de se rendre compte rapidement des vicissitudes éprouvées par l'*emporium* fondé sur l'emplacement de Rakoti par le conquérant macédonien qui projeta un si fameux éclat sur l'histoire du monde.

On ne peut pas attendre, d'un amateur comme M. de Zogheb, la précision d'un homme de science. On ne lui en voudra donc pas de rabaisser le rôle du célèbre phare «à éclairer l'entrée assez dangereuse du grand port» (p. 17) tandis qu'il servait surtout à signaler au loin l'approche d'un refuge sur cette côte inhospitalière, si basse qu'on ne la voit même pas à courte distance; ni de donner comme unique motif de l'expédition française les plaintes de la colonie contre les exactions dont elle était victime (p. 134); il est bien connu que ce ne fut qu'un prétexte, les causes sont tout autres. L'auteur ne cite qu'en passant les diverses interprétations données de la destruction de la bibliothèque par les Arabes; il est d'avis (p. 129, n. 4) que ceux-ci n'ont détruit que les bibliothèques religieuses des églises chrétiennes, les grandes collections antiques ayant depuis longtemps disparu dans les désastres amenés par les guerres civiles. Il rend d'ailleurs pleine justice à Néroutsos-bey et à Maḥmoûd-bey el-Falakî, qui ont travaillé si heureusement à reconstituer la topographie de l'ancienne ville.

Un plan de la ville antique, une photographie du buste d'Alexandre le Grand, une vue de la mosquée du prophète Daniel dominée par les constructions du fort Caffarelli, illustrent heureusement cet intéressant travail de vulgarisation.

Cl. HUART.

المجموعة الثانية SECOND RECUEIL. Conférences faites devant l'Assemblée de l'Université [égyptienne] au sujet de l'usure. — Le Caire, imprimerie du *Wâ'izh*, rue Darb-el-Gamâmîz, sans date [1908]; in-8°, 133 pages.

On sait qu'à l'imitation de la loi mosaïque proscrivant le *nechek* (*Ex.*, XXII, 25; *Lév.*, XXV, 36), Mahomet a formellement prohibé l'usure,

ribâ (Qor., II, 276). Comment concilier cette interdiction absolue avec les nécessités de la vie moderne, qui veulent que l'argent prêté rapporte au prêteur un intérêt qui le dédommage de la peine qu'il a prise en accumulant ce capital? Comment, si prêter de l'argent à intérêt est un péché mortel qui doit être puni de peines éternelles, justifier la création d'une banque indigène (مَصْرِف «bureau de change») en Égypte, qui serait fondée par des Égyptiens avec des fonds tirés du pays même? N'y a-t-il pas là un intérêt national, par crainte qu'au moyen de prêts les banques étrangères ne deviennent propriétaires des terrains et n'en évincent les détenteurs indigènes? Il sort chaque année, des poches des Égyptiens, plus de dix millions de *dînârs* (*sic*, c'est-à-dire livres égyptiennes, guinées جنيه) pour payer l'intérêt des emprunts contractés par le gouvernement et le peuple. Telles sont les raisons qui ont conduit divers savants égyptiens, tels que le Chéïkh ʿAbd-el-ʿAzîz Châouîch, le Dr Taufiq-Efendi Çidqî, Ḥafnî-bey Nâçif et autres, à traiter, en neuf conférences qui ont été réunies en un fascicule, cette question des plus importantes pour les musulmans en général.

Les conférenciers n'ont pas la prétention de démontrer la légitimité de l'usure (*ribâ*) interdite par le Qorân, mais ils font remarquer que la prohibition ne porte que sur l'usure telle qu'elle existait chez les Arabes païens, c'est-à-dire à un taux vraiment excessif (cf. Ṭabarî, *Tafsîr*, t. III, p. 62, et t. IV, p. 55); elle ne saurait s'appliquer au prêt à intérêt (الإقراض بفائدة), surtout quand cet intérêt est modéré; celui-ci est légitime à raison des avantages qu'il offre, et n'encourt pas la réprobation réservée aux exactions du temps du paganisme. Telle est la thèse juridique et théologique soutenue avec talent et en langage fort clair par les auteurs.

Quelques fautes typographiques sont dues à l'inadvertance des correcteurs : on notera, par exemple, p. 125, l. 10, بفائدة au lieu de بفائدة; p. 127, l. 19, الاسلامية au lieu de الاسلامية; p. 131, l. 19, الطربق pour الطريق.

Cl. Huart.

The Dîwân of Ḥassân ben Thâbit (ob. A. H. 54), edited by Hartwig Hirschfeld, Ph. D. (*Gibb Memorial Series*, vol. XIII). — Leyde et Londres, E. J. Brill et Luzac, 1910; in-8°, 124-٩٢ pages.

Les récentes recherches historiques sur le plus lointain passé de l'islamisme ont attiré l'attention sur les poésies de Ḥassân ben Thâbit, le

panégyriste du prophète, qui s'était attiré une sévère punition pour avoir douté de la vertu d'ʿÂïcha. Étant donné l'incertitude qui entoure la plupart des *ḥadîth* rapportés de Mahomet, il n'y a que deux bases bien certaines pour asseoir l'histoire du rénovateur de l'Arabie : le Qorân lui-même et les poèmes contemporains. On avait déjà utilisé l'édition de Tunis, qui remonte à 1864, mais qui, n'étant pas vocalisée, offrait à chaque pas des difficultés d'interprétation que M. H. Hirschfeld s'est proposé de lever par la publication d'un texte établi sur des données critiques. Il a eu recours au manuscrit de la Bibliothèque nationale, dont une copie faite par feu Aumer de Munich avait été mise à sa disposition par le Rév. Straumann, curé de Mutenz près de Bâle, qui avait un instant songé à cette édition et avait, dans cette intention, interfolié un exemplaire de l'édition de Tunis où il avait reporté les collations faites sur les manuscrits de Berlin, de Londres et de Saint-Pétersbourg. Toutefois la base de la présente édition est la copie conservée au British Museum, d'une écriture nette et d'une grande correction, le texte d'Aumer servant pour la collation.

En passant, je remarque que l'expression «bare consonantic text» dont M. Hirschfeld gratifie l'édition tunisienne n'est pas adéquate, car si les voyelles brèves ne sont pas indiquées, les voyelles longues le sont : il n'y a de textes purement consonantiques que de très vieux textes sur papyrus ou sur peau de gazelle.

La première question qui se pose en pareille matière est celle de l'authenticité de ces vieilles poésies, qui, pour être un peu plus récentes que les *Moʿallaqa* et les autres poèmes anté-islamiques, n'en rentrent pas moins dans le même cycle de l'histoire de la langue arabe. Nous avons sous les yeux la recension de Moḥammed ben Ḥabîb, mort en 245 hég., qui la dicta à son élève Abou-Saʿîd es-Sokkarî, mort en 275, jusqu'au numéro CCI inclusivement; les autres vingt-huit pièces furent copiées par l'élève sans avoir été dictées. L'éditeur infère de ce fait, constaté par Es-Sokkarî lui-même, que Moḥammed ben Ḥabîb ne considérait pas ces dernières pièces comme authentiques : c'est aller bien vite en besogne. De ce que Es-Sokkarî met en note : لَمْ يُمْلِهِ «il ne l'a pas dicté», il est peut-être un peu hâtif de conclure que son maître n'avait pas voulu dicter la pièce de vers parce qu'il ne la considérait pas comme authentique. Ce qui vient, en revanche, corroborer l'opinion émise par l'éditeur, c'est que les dernières pièces manquent dans le manuscrit de Berlin. En somme, tout repose sur la tradition de Moḥammed ben Ḥabîb. Or Ibn-Hichâm donne d'autres fragments qui ne sont pas dans le Diwân; et parce qu'ils n'y figurent pas, est-ce une raison pour en déclarer l'attri-

bution fausse? C'est faire beaucoup d'honneur à la critique de Moḥammed ben Ḥabîb.

La correction typographique n'a peut-être pas toute la netteté désirable; des voyelles ont glissé hors de leur place, des points diacritiques ont disparu, peut-être au tirage; je citerai au hasard, p. 58, l. 17, بَيْنَهُم pour بَيْنَهُم; p. 59, l. 11, النبي pour النبى, l. 13 كَأَن pour كَأَنّ: p. 60, l. 19, فالشَّدّ lire فالتَّشَدُّد. Une lettre déplacée rend inintelligible un vers de la page 59, l. 13, dont le dernier hémistiche est ainsi reproduit :

مبارَكَ الأَمْرِم ذا حَزْوارْشاد

Il est clair qu'il faut lire الأَمْرِ ذا حَزْمٍ.

Les scolies sont intéressantes. Dans l'expression مَيَامِسُ غَزَّةَ (p. 106), l'annotateur fait remarquer que ميامس est ici le pluriel de ميمس (non vocalisé), qui signifie «celui dont on se moque» الذى يُتَخَرَّمنه et n'a rien à faire avec مُومِسَة «femme impudique» dont le pluriel est موامِس. Nous aurions, en ce cas, un emprunt au latin *mimus*, et les mimes de Gaza auraient été comparés, pour leur flexibilité, à la hampe en bambou des lances bédouines.

Cl. Huart.

Riad Ghali. *De la tradition considérée comme source du droit musulman.* — Paris, Arthur Rousseau, 1909; 1 vol. in-8°; VIII + 219 pages.

Le droit musulman représente, comme on le sait, l'exemple le plus typique peut-être de la fâcheuse confusion du spirituel et du temporel. Le *fiqh*, en effet, répond encore aujourd'hui à la définition que les jurisconsultes romains donnaient de la jurisprudence : *Jurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia...* (*Institut.* de Justinien, l. I, t. I, § 1). Cette conception de la nature du droit a eu ce résultat que, chez les musulmans, le *fiqh* a sa base dans la religion, avec laquelle il se confond d'ailleurs.

Sous réserve des controverses qui existent sur ce point, le droit musulman repose sur quatre *bases* ou *sources* qui sont : 1° le *Qoran*, 2° la *Sounna*, 3° l'*analogie* (ou *logique humaine*) et 4° l'*accord* (*al-idjma'*). C'est à la seconde de ces sources, la *Sounna*, que M. Riad Ghali, docteur en droit de la Faculté de Paris et avocat à la Cour d'appel du Caire, a consacré sa thèse de doctorat en droit. Le livre de M. Riad Ghali a 218 pages. On peut dire sans exagérer qu'il n'en faudrait pas beaucoup moins pour relever tout ce qu'il renferme d'inexactitudes, de mauvaises transcrip-

tions, de noms propres défigurés, de fautes de français, d'erreurs dans la terminologie juridique, tant arabe que française, etc. Des remarquables travaux faits en Europe sur le droit musulman, il n'est nullement question dans le livre de M. Riad Ghali, qui me paraît ignorer tout de la littérature européenne de son sujet, jusqu'au mauvais livre de Sawas Pacha sur *La théorie du droit musulman,* si savamment critiqué par MM. Goldziher et Snouck Hurgronje. Il s'est borné, je crois, à traduire tant bien que mal ses auteurs arabes, en les résumant, en y faisant des coupures un peu au petit bonheur. Il en est résulté un travail plus obscur que celui des auteurs arabes eux-mêmes, d'une lecture très fatigante, et émaillé d'erreurs de toute sorte. L'auteur, d'ailleurs, avoue lui-même ingénument (p. 9) son ignorance de l'histoire, de la biographie et de la bibliographie arabes. Tous ces noms propres qu'il a cruellement estropiés — et qui appartiennent à des hommes des plus illustres de l'Islâm — il avoue qu'il ne les connaissait pas et ne savait même pas où les chercher : «cette difficulté, je l'ai rencontrée sans pouvoir la surmonter. . . » (p. 9). Et là-dessus, M. Riad Ghali préconise une espèce de confédération de tous les pays du monde pour rechercher les noms de ces hommes introuvables et les centraliser au Caire, cette ville «d'où partent les trois rayons de science qui se dirigent vers les Indes et la Chine, vers la Tripolitaine, la Tunisie, l'Algérie, le Maroc : vers la Syrie, la Turquie d'Asie, le Caucase». Grâce à ce «bureau central de bibliographie», on pourrait identifier les auteur cités dans sa thèse et sur lesquels il n'a pu trouver aucun renseignement. Il eût été beaucoup plus simple pour M. Riad Ghali, au lieu d'imaginer ce projet grandiose, d'ouvrir la *Geschichte der Arabischen Literatur* de M. C. Brockelmann pour y trouver des notices très substantielles sur *tous* les auteurs qu'il a cités, avec de très précieux renseignements bibliographiques. Le *Lexicon bibliographicum* de Hadji Khalfa lui aurait donné, au besoin, des indications sur les œuvres qui ne nous sont pas parvenues. Quant aux noms des quelques Aṣḥâbs (compagnons de Mahomet) qui sont cités dans son travail, il eût pu les identifier — bien qu'ils soient tous très connus — en faisant quelques recherches dans les *Biographies des compagnons du Prophète* d'Ibn Sa'd, de Nawawî, d'Ibn al-Athîr, d'Ibn Ḥadjar al-'Asqalânî et, au besoin, dans le dictionnaire arabe, *Tâdj al-'Aroûs.* Malheureusement, M. Riad Ghali ignore jusqu'aux noms les plus illustres de l'Islâm, ceux qui sont connus même des non-orientalistes. C'est ainsi qu'il déclare (p. 117) qu'«il est impossible d'indiquer les biographies d'Ibn 'Abbâs, d'Ibn az-Zoubair et d'Ibn Yachir (lire Yâsir)». Quand on ne sait pas qu'Ibn 'Abbâs est le cousin de Mahomet, un des piliers de la science des *Ḥadith,* précisé-

ment; que 'Abdallâh ibn az-Zoubair a été khalife à la Mecque et que 'Ammâr b. Yâsir, un des plus fameux compagnons de Mahomet, fut tué à la bataille de Ṣiffîn, en l'an 37 de l'hégire, on est en droit d'ignorer les noms des autres. Car on peut trouver pour les personnages susdits *quelques centaines* de biographies, et il n'y a pas un seul ouvrage historique arabe qui ne les mentionne, sans parler des livres faits par les Européens.

On ne peut s'étonner dès lors que M. Riad Ghali nomme *Al-Guerzi* (p. VII) l'illustre historien Ibn al-Athîr *al-Djazarî;* ni qu'il désespère de trouver l'auteur qui se cache sous le nom de *Fakhr-ul-Islam* (p. 9), alors qu'il s'agit de *Fakhr-al-Islâm* Mohammad b. Ḥosain *al-Pazdâwî* dont il a mis l'ouvrage si souvent à contribution, et qu'il a même traduit textuellement en plus d'un passage; ni qu'il ignore ce qu'est ce «*Chams al-Aemat* (le soleil des Imâm)», encore un auteur qu'il a beaucoup utilisé et qui n'est autre que Chams al-A'imma Moḥammad b. Abî Sahl *as-Sarakhsî,* fameux jurisconsulte ḥanéfite, mort en 483 (=1090; cf. Brockelmann, *op. cit.*, I, 373), le même que celui qui est cité par M. Riad Ghali quelques pages plus loin (p. 14) sous le nom mal transcrit de Charkhasi!

Quant au style, il est trop souvent incorrect et parfois même à peine intelligible. En voici quelques exemples :

P. 5. En parlant du gouvernement actuel de Constantinople : «C'est ainsi que le principe même du gouvernement actuel est légitimé par la *Sounna* (*Tradition*) du Prophète; seulement c'était un frein à l'absolutisme du souverain, et il a cru bon de s'éloigner de son modèle.»

P. 8. Le peuple, en Égypte, croit que tout a été prévu et réglé par le Qoran. M. Riad Ghali réfute cette opinion et dit : «Par conséquent, n'allez pas croire que le Qoran c'est tout! Vous serez chiites (hétérodoxes) et le serait-il?»

P. 23. «Le lecteur comprendra facilement (!) que la division des *sources* du droit musulman peut varier à l'infini, selon qu'on se place au point de vue de *leurs sources,* de leurs effets, etc.»

Ibid. «Les privilèges du Coran sont : 1° de ne pouvoir être nié sans être mécréant; 2° de ne pouvoir être touché en état de souillure corporelle, etc.»

On pourrait multiplier les exemples de ce genre, mais ils ne donneraient jamais une idée de l'énormité des erreurs commises au point de vue arabe proprement dit. Voici, au hasard de la lecture, et sans aucune

prétention d'être complet, quelques fautes relevées dans les premières pages (nous ne parlons pas de la transcription qui ne repose sur aucun principe ni sur aucun des systèmes pratiqués jusqu'à ce jour; ex. : *Guamé-el-Guwamé* [p. VII] = جامع الجوامع *djâmi' al-djawâmi'*; *el-Mouhaquak* pour *al-mouhaqqiq* = المحقق; plus loin, p. VIII, le ق est représenté par *c* : Abî Ishac, etc. . . ainsi trois valeurs pour une même lettre : ق = *k*, *c*, *q*).

P. VII. *Mouwata*, lire *Mouwaṭṭâ*; *Nabahani*, lire *Nabhânî* et cf. Soyoûṭî, *Lobb-al-Lobâb* (éd. Weijers), s. v.; *Mohamad*, lire *Moḥammad* (partout M. Riad Ghali oublie de redoubler le *mîm*); *mach-hour*, lire en un seul mot; *Al-Guerzi*, lire *al-Djazarî* ou, à l'égyptienne, *al-Gazarî*; *Hessein*, lire *Ḥosain*.

P. VIII. *Bananí*, lire *Bannânî* et cf. Soyoûṭi, *op. cit.*, et Brockelmann, s. v.; *Mahali*, lire *al-Maḥallî* et cf. les mêmes ouvrages, s. v.; le *Hafez Abî Ishac*, lire le *Ḥâfiẓ Aboû Isḥâq*; *Chatby*, lire *Châṭibî* et cf. Soyoûṭi, s. v.

P. 14. *Charkhasi*, lire *as-Sarakhsî*. — P. 24. *Charih*, lire *Chouraiḥ* et cf. Ibn Khallikân (éd. Wüstenfeld), notice 289, et *Tâdj al-'Aroûs*, II, p. 171. — P. 29 et *passim*. *El-Amadi*, lire *al-Âmidî* et cf. Soyoûṭi, s. v. — P. 30. *El-Guabaï*, lire *al-Djoubbâ'î* et cf. Soyoûṭi, s. v. — P. 35. *El-Guerguawi*, lire *al-Djourdjânî*. — P. 39. *Karahi*, lire *al-Karkhî*. — P. 41. *El-Ghazati*, lire *al-Ghazâlî*; *el-Dakah*, lire *ad-Daqqâq*; *ebn King* (?). — P. 47. *Abd-el-Guebar*, lire *'Abd al-Djabbâr* (ou *Gabbâr*). — P. 53. *Votre*, lire *notre*. — P. 60. *Maaz*, lire *Mo'âdz*; *Ouba-i-doullah*, lire *al-Abâdila* et cf. le *Tâdj al-'Aroûs*, s. v.; *Ali ben Kaab*, lire *Obayy b. Ka'b*.

P. 66 et *passim*. «L'équité, l'équitable», pour traduire les mots عدالة et عدل, sont des inexactitudes. En matière de témoignage et de transmission de *ḥâdîth*, la عدالة signifie «la moralité, l'honorabilité» et la عدل est «le témoin honorable, le transmetteur de *ḥadîth* digne de foi».

P. 69. *Masri*, lire *Miṣrî*; *Orssoulines*, lire *Ouṣoûliyyîn*; *Emul-el Oussoul*, lire *'ilm al-ouṣoûl*. — P. 70. *Ebn el-Mousib*, lire *Ibn al-Mousayyab*; *Abdallah ben Sarg*, lire *'Abdallah b. Abî Sarḥ*. — P. 71. *As-Saddiq*, lire *aṣ-Ṣiddîq*. — P. 77. *El-Tibri* (!), lire *aṭ-Ṭabarî*. — P. 82. Le *mouzakkî* n'est pas «un enquêteur», mais un «certificateur de moralité» comme en matière de témoignage.

P. 87. Les Anṣârs ne sont pas «les Coraïchites et autres qui ont soutenu Mahomet». On a admis jusqu'ici que ce sont les habitants de

Médine, les tribus d'Aws et de Khazradj. — P. 90 (deux fois) et p. 105. *Samiitahou* «je l'ai entendu», lire *samiʿtouhou; b. Yabki*, lire *ibn Yabqâ; El-Nacai*, lire *En-Nasâʾi*. — P. 91. *Safiane; ben Amia*, lire *Sofyân; ibn Omayya; Zahri*, lire *az-Zohrî; Abou Nasr el-Sabbagh*, lire *ibn aṣ-Ṣabbâgh*. — P. 93. *El-Leissi*, lire *al-Laith*. — P. 95. *al-Kaghandi*, lire *al-Khoudjandi* et cf. Soyoûtî, s. v.

Voilà pour les 95 premières pages. Il est inutile de poursuivre plus loin, encore plus de discuter le fond de l'ouvrage : ce serait remplir, sans profit, les pages du *Journal asiatique*. Malheureusement M. Riad Ghali nous annonce un travail semblable sur le Qoran. Puissent du moins ces lignes contribuer à le faire réfléchir avant de mettre son projet à exécution!

Émile AMAR.

Матеріалы по яфетическому языкознанію. [*MATÉRIAUX DE LINGUISTIQUE JAPHÉTIQUE.*]
I. ИЛЬЯ ЧКОНІЯ. *Грузинскій глоссарій.* [ÉLIE TCHKONIA. *Glossaire géorgien.*]
II. Н. МАРРЪ. *Грамматика чʿанскаго (лазскаго) языка.* [N. MARR. *Grammaire de la langue laze.*] — Saint-Pétersbourg, 1910.

Sous les auspices de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg et sous la direction de M. N. Marr, professeur à la Faculté des langues orientales, bien connu par ses études sur la philologie arménienne et géorgienne, s'ouvre la nouvelle collection des *Matériaux de linguistique japhétique*. Et c'est M. Marr qui la présente dans une introduction à l'ouvrage de M. Tchkonia qui inaugure cette série : «La linguistique japhétique, dit-il, est un domaine autonome de la linguistique consacré à l'étude du géorgien, du svane, du mingrélien, du laze et autres langues. L'autonomie de ce domaine scientifique est basée tant sur le particularisme des matériaux que sur les particularités et l'intégralité de leur étude et le système spécial des lois phonétiques qui régissent ces langues. C'est pour servir les intérêts de cette nouvelle branche de la science linguistique que paraît la série présente.» M. Marr se plaint de voir depuis de longues années la langue géorgienne laissée de côté par les linguistes et attribue à cette cause les lacunes des dictionnaires géorgiens et l'ignorance où l'on est vis-à-vis des trésors lexicographiques des dialectes géorgiens. C'est pour combler ces lacunes qu'il a eu l'heureuse idée d'entreprendre la publication d'une collection de recherches sur les dialectes du géorgien et des langues qui lui sont apparentées.

L'importance de cette collection n'échappera à personne et l'œuvre

que M. Marr entreprend sera bien accueillie, notamment de ceux qui s'occupent, à quelque titre que ce soit, des langues caucasiques, et aussi de ceux qui s'intéressent aux problèmes de la linguistique générale, puisque la place des langues caucasiques semble encore à trouver, ou tout au moins à démontrer : M. Marr a, en effet, lui-même à ce sujet une théorie bien arrêtée dont il n'a jamais fourni la démonstration systématique, et nous lui devrons d'avoir attiré l'attention sur une branche importante et encore neuve de la linguistique, et mieux encore : d'avoir fourni des matériaux pour l'étude scientifique des langues caucasiques du Sud.

I. Le *Sitqvis-kona* de M. Tchkonia (exactement Čqonia), glossaire géorgien des mots qu'on ne trouve pas dans les dictionnaires de Saba-Soulkhan Orbeliani et de David Tchoubinov sera un supplément précieux à ces dictionnaires, les seuls existants. Dans ce glossaire sont *expliqués* plus de 1.500 mots qui n'avaient trouvé place encore dans aucun dictionnaire ou d'anciens mots dans des acceptions nouvelles. Le mot *expliqués* semblera peut-être un peu ironique : sauf l'introduction en russe, l'ouvrage est complètement en géorgien, mots étudiés et commentaires, mais ces commentaires auront un intérêt (pour l'étude des synonymes, nous dit M. Marr, qui aurait bien dû s'inspirer de sa remarque et l'appliquer à son ouvrage sur la langue laze, le n° II de la collection, où cela aurait eu un intérêt bien plus grand de comparaison). La signification des mots est illustrée par des phrases typiques et parfois des dictons, des proverbes. Explications ethnographiques, mots dialectaux : gouriens, iméréthiens, kharthaliniens, pchavo-khevsoures et autres, mots puisés dans les vieux textes géorgiens nouvellement édités, noms populaires d'hommes et de femmes, noms d'animaux à leurs différents âges, voilà d'après M. Marr, bon juge en cette matière, les nouveautés de ce travail austère d'un «provincial» d'Alexandropol.

II. M. Marr a fait récemment un voyage au Lazistan et sa grammaire laze, avec chrestomathie et vocabulaire, est un des fruits de cette expédition, décrite par lui dans le *Bulletin de l'Académie impériale des sciences*, 1910, p. 547 à 570 et 607 à 632, sous le titre : Изъ поѣздки въ Турецкій Лазистанъ (Впечатлѣнія и наблюденія), et «provoquée par le fait que les matériaux dont on disposait sur la langue laze étaient non seulement rudimentaires, mais, ce qui était inquiétant, évidemment suspects».

Conformément aux idées reçues, M. Marr place la langue laze (qu'il veut appeler tchane d'après le nom géorgien des Lazes) à côté du mingrélien, du svane et du géorgien. Bien que reconnaissant sa parenté plus

étroite avec le mingrélien, il n'accepte pas l'idée d'Erckert qui la considère comme un dialecte du mingrélien, mais il fait du mingrélien et du laze un groupe qu'il appelle tubal-caïnique. Et à ce propos nous remarquerons que M. Marr, rompant avec les dénominations en usage, veut enrichir la nomenclature scientifique moderne d'un assez grand nombre de termes nouveaux; si la Bible ne suffit pas à lui fournir un vocabulaire assez complet, elle y contribue pour une bonne part. Nous ne suivrons pas M. Marr sur ce terrain, et, pour ce qui est de ses théories sur les langues japhétiques et les divers groupes de langues qu'il veut faire entrer sous cette dénomination, nous les laisserons de côté tant qu'il ne nous en aura pas donné l'exposé, avec arguments à l'appui, dans un travail d'ensemble, comme il nous le promet p. XXII : «Sous le tableau II est indiquée la généalogie des langues japhétiques telles que nous nous la représentons après ce que nous avons pu tirer de nos recherches sur la langue laze. Il va de soi qu'ici nous ne donnons que des résultats généraux. Pour ce qui est des détails, fondés sur les matériaux recueillis et présentés dans le travail actuel, ils sont réservés pour une étude consacrée spécialement à l'étude comparative des langues japhétiques. Naturellement nous désirerions pendant ce temps, personnellement ou par l'intermédiaire d'autres, compléter ou corriger les données rassemblées et surtout augmenter le nombre de nos textes lazes.»

En ce qui concerne la langue laze elle-même, dans l'étude de M. Marr nous trouvons une classification des quelques dialectes observés tant par l'auteur que par ses devanciers, Klaproth, Rosen, Peacock, von Erckert et Adjarian[1], qu'il maltraite tant soit peu. Tous à des titres divers s'étaient occupés de la langue laze, mais M. Adjarian avait, comme le fait maintenant M. Marr, réuni dans une étude compilative les travaux de ses prédécesseurs et les siens propres, et composé un vocabulaire suivi d'une grammaire et de quelques textes. M. Adjarian (que M. Marr, à l'imitation de M. Schuchardt, tient à nommer Atchareau bien que la transcription qu'il a lui-même adoptée pour son nom soit fondée sur la prononciation de l'arménien occidental[2] : M. Adjarian est Arménien de Constantinople) est cité fréquemment, mais sans indulgence et le plus souvent à propos de ses erreurs ou inexactitudes. Les langues cau-

[1] ADJARIAN, *Étude sur la langue laze* (Extrait des *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, 1899, t. X).

[2] Н. МАРРЪ. *Основныя таблицы къ Грамматикѣ древне-грузинскаго языка съ предварительнымъ сообщеніемъ о родствѣ грузинскаго языка съ семитическими*. Saint-Pétersbourg, 1908.

casiques du Sud ont une série aspirée de consonnes *ph, th, kh*, qu'il est assez délicat pour une oreille non caucasienne de distinguer soit de la série sonore *b, d, g*, soit de la série sourde *p, t, k*. Un Arménien de Constantinople, qui a dans sa langue des consonnes que nous pourrions comparer aux consonnes allemandes *b, d, g – p, t, k*, était le plus mal placé du monde pour observer cette série aspirée, et en fait M. Adjarian a indifféremment transcrit *p, t, k*, les deux séries *p, t, k*, et *ph, th, kh*. Évidemment M. Marr a pu constater sur place au Lazistan que la notation de cette nuance manquait dans la transcription de M. Adjarian et aurait pu s'en douter auparavant, sachant bien lui-même combien elle est parfois difficile à saisir. Le géorgien lui permettait de rétablir à coup sûr la plupart des formes; il est clair qu'il y avait là ou une faute de transcription ou bien dans la langue laze une perte étrange d'une série de phonèmes caucasiques. Or, Erckert avait noté des aspirées : elles avaient donc échappé à M. Adjarian. C'est ce qu'avait découvert déjà et signalé M. Schuchardt dans le compte rendu de la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (t. XVI, p. 379 à 404) qu'il consacrait à l'ouvrage de M. Adjarian, et où il a relevé la plupart des défauts de ce livre avec sa simple connaissance du géorgien; il lui reprochait notamment (p. 387) de n'avoir pas conservé au moins les aspirées indiquées par Erckert : « . . . der Verfasser, der ja im allgemeinen die Schreibung seiner Quellen wiedergibt, musste das auch hier und besonders hier tun. Allein er wandelt alle *kh, ph, th* Erckerts in *k, p, t* um und zwar auch wenn die betreffende Form nur aus Erckert belegt ist, so hat er z. B., *krinči, pirpili, tuta* für Erckerts *khrinči, phirphili, thutha*. Das ist um so wunderbarer als er bei den Affrikaten den Unterschied aufrecht erhält; er schreibt hier Erckert nach, z. B., *dčkemi, tcuna* ohne daraus je eine sich darbietende Nutzanwendung zu ziehen. »

Il n'y avait pas lieu d'accabler M. Adjarian à ce propos; M. Marr aurait pu signaler une fois pour toutes la transcription défectueuse des aspirées *ph, th, kh*, sans y revenir pour chaque exemple particulier, car l'ouvrage de M. Adjarian est très honorable et le premier de son genre. M. Marr n'est cependant pas sans lui reconnaître des mérites; il nous dit, mais comme à regret, dans un chapitre spécial sur la « littérature de la question » (Литература предмета) p. xxv et xxvi : « Tout cela cependant en son temps n'a pas empêché le travail de M. Adjarian et de ses prédécesseurs de me rendre un grand service. Quoi qu'il en soit, c'est là-dessus qu'avant mon voyage j'ai fait le schéma (выработалъ общую схему) d'une grammaire de la langue laze, et c'est grâce à eux que je suis arrivé au Lazistan avec une certaine préparation. Spécialement, le travail

compilatif de M. Adjarian, particulièrement son dictionnaire, m'a servi de questionnaire (опроснымъ листомъ) tout prêt pour la lexicographie, questionnaire qui évidemment se corrigeait et se complétait de mes observations personnelles.»

Il faut en effet rendre à M. Marr cette justice qu'il a ajouté de nouveaux textes aux anciens repris et corrigés par lui. Le lexique s'en est trouvé augmenté d'autant, et les matériaux plus sûrs permettront une interprétation plus exacte des phénomènes linguistiques. En outre, on ne peut que féliciter M. Marr d'avoir laissé de côté les transcriptions en caractères latins (et notamment la sienne) tant qu'il n'y aura pas eu une entente sur ce point, et d'avoir adopté ici l'alphabet géorgien dont on ne saurait trop vanter la commodité pour la notation des langues caucasiques.

M. Marr aurait facilité singulièrement la tâche de tous les linguistes européens qui pourront avoir à se servir de son ouvrage, en indiquant au moins les rapprochements géorgiens des faits lazes. A leur défaut, un commentaire géorgien des mots et la traduction en géorgien des textes qu'il a traduits en russe auraient pu être d'un certain secours. Mais, dans la grammaire comme dans le vocabulaire, s'il a indiqué quelques rapprochements géorgiens, l'auteur semble s'en être tenu aux plus suspects.

Nous signalerons enfin le chapitre du verbe qu'il a mis au point, donnant des préfixes et des préverbes une analyse exacte et complète.

Mais tout cela, il faut le dégager dans chaque chapitre, des paragraphes où M. Marr donne ses aperçus, ses théories personnelles et des résultats auxquels il est arrivé, sans rien pour les expliquer. Nous l'avons vu insister sur l'autonomie du groupe japhétique (svane, laze, mingrélien, géorgien) dans l'introduction de l'ouvrage de M. Tchkonia, et sur «le système spécial des lois phonétiques qui le régissent». Si c'est «d'après ces lois spéciales dans un groupe de langues indépendant de la science linguistique générale», que M. Marr a tiré ses conclusions, puisque d'autre part il ne voulait pas nous donner dans son étude les faits correspondant aux faits lazes des autres langues de cette famille, ni s'appuyer sur des exemples, il aurait dû s'abstenir d'introduire à chaque page tout l'appareil de ses théories pour le moins discutables qui rendent la lecture du livre fatigante et n'éclairent en rien le lecteur, à moins qu'il ne se résigne à croire aux affirmations de M. Marr sans les contrôler. C'est ainsi que, p. 9 et 10, pour les voyelles finales des désinences casuelles *e*, *i*, *o*, il restitue respectivement **o*, *\`u*, *'a*, sans autre explication, sans renvoi (je ne sache pas qu'il en ait parlé par ailleurs). A

maintes reprises il déclare que tel mot, telle forme sont réguliers (законномѣрно) ou que ce n'est pas là ce qu'il attendait, mais sans dire pourquoi. Il fait aussi part de ses hypothèses : notamment p. 42 et 43 où il traite des auxiliaires. Il veut envisager la racine *r* du verbe substantif comme une racine *hvl :* en passant, nous remarquerons que M. Marr considère toutes les racines verbales comme «triconsonantiques», dominé qu'il est par son idée de rapprocher les langues japhétiques (d'où la dénomination) des langues sémitiques; ceci ouvre d'ailleurs un vaste champ à ses hypothèses, car les racines verbales des langues caucasiques sont extrêmement réduites et disparaissent parfois complètement comme il le constate lui-même, et on a beau jeu pour reconstituer tout ce qu'on veut; pour le cas particulier du verbe être *r* < *hvl,* M. Marr est moins prudent que d'habitude puisqu'il énonce : *r* tubal-caïnique [laze-mingrélien] est l'équivalent de *l* géorgien (картскій), une loi phonétique pour justifier son hypothèse. On a en effet des *r* lazes correspondant à des *l* géorgiens, mais le phénomène ne semble pas général et paraît se ramener à des cas particuliers. C'est donc une hypothèse étayée sur une deuxième : l'édifice est fragile. M. Marr nous en dit trop ou pas assez au point de vue comparatif; trop de théories sans faits les appuyant. Il nous a privés de ce qu'il aurait pu nous donner en toute compétence et en toute sécurité : les formes géorgiennes correspondant aux faits lazes.

En résumé, l'ouvrage de M. Marr dans sa partie descriptive apporte une importante contribution à l'étude de la langue laze et, par là, à l'étude générale des langues caucasiques du Sud où tant de questions sont encore à élucider. Mais, à notre avis, il faudra pour l'utiliser et en faire état, faire soigneusement le départ des théories de l'auteur, de son idée directrice et de sa solution déterminée à l'avance.

J. Reby.

Le laze est l'une de ces langues sans littérature qui ne sont étudiées que depuis le xix[e] siècle. Klaproth (1823), Rosen (1843), Peacock (1887), von Erckert (1895) sont les premiers savants qui s'en soient occupés; j'ai aussi publié une étude spéciale (voir *M.S.L.*, t. X) où j'ai recueilli tout ce que mes prédécesseurs avaient enseigné. Le travail de M. Marr, qui vient de paraître, dépasse, en volume et en qualité, tous les précédents. L'auteur qui est un spécialiste des langues caucasiques et qui du reste est d'origine géorgienne, a passé plusieurs mois chez les Lazes et a étudié leurs différents dialectes sur les lieux mêmes. Son livre présente une double garantie de compétence et d'authenticité.

Dans l'introduction, l'auteur traite du groupe des langues «noétiques»

subdivisé lui-même en trois branches : langues sémitiques, langues japhétiques et langues khamitiques. Les langues du Caucase méridional, ainsi que le laze, appartiendraient à la branche «japhétique». Il s'agit, on le voit, d'une nouvelle classification de langues, proposée par M. Marr, il y a quelques années, mais qui n'est encore admise par aucun savant. M. Marr croit aussi pouvoir faire entrer l'arménien dans la branche japhétique; il tient celui-ci pour une langue d'origine caucasique, ensuite indo-européanisée, sous l'influence d'une grande colonie indo-européenne. Pour prouver cette thèse, M. Marr a expliqué, dans une série d'articles publiés dans le *Bulletin de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, quelques dizaines de mots arméniens par des étymologies caucasiques. Mais ces étymologies ne prouvent rien, à notre avis; les unes sont sans doute fausses; pour les autres il s'agit de simples emprunts.

La grammaire laze de M. Marr est en général descriptive; pour l'explication des formes, l'auteur n'entre pas dans la comparaison des langues congénères (géorgienne et autres). Le mécanisme des préfixes verbaux, qui restait inexpliqué dans les travaux précédents, trouve ici son explication claire. Au contraire, les paradigmes des verbes impersonnels, itératifs, négatifs, passifs et interrogatifs (voir mon étude, p. 88-96) sont ou négligés ou extrêmement courts. La chrestomathie est riche; mais les poésies et les chansons populaires ne sont pas traduites, tandis que les conversations, formées en général de petites phrases rudimentaires, sont toujours accompagnées de leur traduction russe.

Le dictionnaire laze-russe contient près de trois mille mots, y compris les emprunts turcs qui abondent en laze. Je crois que ces emprunts n'ont pour la plupart rien à faire réellement avec le laze et qu'on ferait mieux de les omettre, comme ce que j'ai fait dans mon dictionnaire laze-français. M. Marr va jusqu'à donner des mots tout à fait scientifiques, comme celui de la constitution ottomane (*hurriyet*), les noms des signes vocaliques arabes, etc., qui sont à peine connus de quelques rares lettrés lazes. Et encore, je ne crois pas que la collection de M. Marr soit complète. M. Marr s'est efforcé d'indiquer l'origine de ces emprunts, mais il n'y a pas toujours réussi. Contrairement au bon usage des savants européens, il ne met point la transcription des mots étrangers, et il fait souvent en turc des fautes grossières. Ainsi les formes زورکوت (p. 145), تنکری (p. 146), کمی *sic!* (p. 197), فروه (p. 151), یاتق (p. 175), طلب (p. 188), چمشیر (p. 210) n'existent pas en turc; il faut les corriger زوکورت ، تری (se prononce maintenant *tanrə*, d'où la forme laze *t'anri* que je cite dans mon étude, p. 104), کیمی ، فرور ، یاتاق ، طلبه ، شمشیر. Le mot *sefili* s'explique mieux par *sefil*, que par *sefih*. Il y a de plus une masse de mots

qui sont clairement des emprunts turcs et que M. Marr n'indique pas comme tels; ainsi nous avons :

baba «pied de table» < t. *bābā*. Ce mot ne se trouve pas dans les dictionnaires turcs, mais il est employé à Constantinople au sens du «plus gros balustre dans la balustrade d'un escalier».

bašluği «dot» < t. *bāšləq* «somme que l'époux paye à son beau-père pour prendre sa fille en mariage».

bina < ar. *binā* «construction, édifice».

boi, dans *zuğa-boi* «le long de la mer» est certainement t. *bōy* «taille, longueur». Cf. *yālə-bōyə* «le long de la mer», *dere-bōyə* «le long du fleuve», etc.

daraba «mur angulaire» < t. dial. *daraba*.

dibeti «espèce d'étoffe» < t. *dibet*.

duvaği «dais nuptial» < t. *duvāq* «voile de la nouvelle mariée».

duzi «le potager» < t. *düz* «plat», dial. «champ».

elmazi < t. *elmās* «diamant».

esiri < t. *esre* «signe vocalique de *i*, *ə*».

t'abla «coiffure de femme» < t. dial. *tabla*, même sens.

t'ava < t. *tāva* «poêle à frire».

t'eliki «boutonnière» < *delīk* «trou» (se dit aussi de boutonnière).

t'irt' < t. *titremek* «trembler».

t'oxli < t. dial. *toxlu* «chevreau».

k'irez-ay < t. dial. *kirāz-ayə* «juin» (litt. mois des cerises).

kanči < t. *qānja* «croc».

kapani < t. *qāpān* «piège».

kardala «chaudière» < t. *gerdel* «cuveau» (?).

kašavi < t. *qāšāγə*, dial. *γašav* «étrille».

kisiri < t. *qəsər* «stérile».

kopča < t. *qōpča* «bouton».

kuzi < t. *qūzə* «agneau».

kukuma, *kukma*, < t. *gügüm*, *güyüm* «grande cruche de bronze».

leğeni < p. *legen* t. *lehen* «cuvette».

libadi < ar. *libāda* «veste».

makoki, *mak'ok'i*, *mark'uk'i* «navette de tisserand» ne vient pas de l'arm. *makoyk* «barque» mais du t. *mekīk* «navette», ce dernier étant emprunté à l'arménien.

martini < t. *mārtə* «mouette».

mesti < t. *mest* «brodequin».

meji «aide, secours» < t. dial. *meji*, d'où arm. dial. *miji* «travail en commun».

nana < t. *nine, nene* «grand'mère», arm. dial. *nan.*

nani, nani, hanani < t. *nenni,* arm. dial. *nanik* «berceuse».

sargana «anguille» < t. *zārġana.*

sakali «bouquet de poils du maïs» < t. *ṣaqāl* «barbe».

souťi «espèce d'arbre» < t. *söğüt, söyüd* «saule».

tabani < t. *ḍaban* «plante du pied».

pʿala < t. *pālā* «sabre»; d'où *buyuği pʿala* < t. *pālā-bəyəq* «à longues moustaches».

pʿorçuxi < t. *porsuq* «hyène».

pʿoskoli < t. *püskül* «houppe».

kʿeseri < *t. keser* «doloire».

kʿočani < «passeport» < t. *qōčān* «souche du registre».

çapʿa < t. *čāpa* «houe», de l'ital. *zappa* «pioche».

çoxa < t. dial. *čūqa, čūha,* d'où arm. dial. *çuxa* «veste».

kalasapʿi «espèce de poire» < *qālən ṣāp* «espèce de poire dont la tige est assez épaisse» (de *qālən* «épais» et de *ṣāp* «tige»).

čikriki < t. *čəqrəq* «tour, rouet (pour filer)».

čaprasti < t. *čāprāst* «agrafe», du p. *čaprast* «à gauche et à droite».

čuče < t. *jüje* «nain».

xava, hava n'est pas du géorg., mais du t. *hava, heva* «air, temps».

xamia < t. *hümma* «typhus» < ar. *humma* «fièvre».

helakʿi < t. *hellak* «exterminé par la fatigue» < ar. *halak* «mort, perdu».

filisi < t. *filiz* «bourgeon».

xartoma < t. dial. *xarduma* (d'où arm. dial. *xartuma*) «bardeau».

Le laze, toujours en contact avec le grec, a aussi emprunté beaucoup de mots à cette dernière langue, dont quelques-uns sont indiqués par M. Marr, les autres oubliés. Parmi ces derniers, je fais remarquer *palikari* «brave garçon», *ela* «viens!», *kalaťi* «corbeille» < gr. *καλάθι* (d'où arm. dial. *kalať*), *molokʿi* «espèce de plante» < gr. *μολόχη* (d'où arm. *mološ* «mauve»), *peroni* < gr. *πεϱούνι* (d'où arm. dial. *peron* «fourchette»), *metakʿse, metakʿsi, mekdasi* «soie», *mesoġoni* «lombes», *lobya* «haricot», *lukʿuna, lukʿna, nukʿla* «bougie de cire», *kʿartali* «papier», *kʿale* «ô fille!», *papa, papuli* «grand-père» < gr. *πάππος* (arm. *pap*), *proskya, praska, prasa* «poireau» < gr. *πϱάσιον* (t. *prāsa*, arm. *pras*), *çapʿula* «espèce de chaussure».

Le laze a aussi des emprunts européens, la plupart italiens, passés par l'intermédiaire du grec moderne ou du turc. On peut citer *liparde* «hyène» < ital. *leopardo, mandili* «mouchoir», *minťa* «menthe», *kapoti* «espèce d'habillement» < fr. *capote*, *kukula* «capuchon» < lat. *cucullu* (la forme

IMPRIMERIE NATIONALE.

géorg. *kunkuli* est empruntée à l'arm. *kngul*, à cause de l'*n*), *kirali* «roi» (cf. aussi le turc *qərāl* «roi»), *kocoporta* de l'ital. *porta* «porte», *manati* «rouble russe» < du russe *moneta* «monnaie», *cigara* «cigarette». M. Marr n'indique pas l'origine de ces mots.

En dehors de ces trois catégories de mots qui ne peuvent pas être très anciens, il y a encore un grand nombre de mots lazes apparentés à l'arménien ancien ou aux dialectes modernes. M. Marr en cite quelques-uns, comme *t'ani* «petit-lait» < arm. *t'an*, *omik'sura*, *omisura* «crèche, mangeoire» < arm. *msur*, *p'ati* «morceau de bois» < arm. *p'ayt* «bois» (les deux premiers rapprochements sont empruntés de mon étude sans la citer), etc. Le mot laze *mžurži* «bourdon» est comparé avec une forme arm. *մժուժ*, mais il n'existe un pareil mot, ni dans l'arménien ancien, ni dans les dialectes modernes.

Dans le dictionnaire de M. Marr j'ai trouvé 80 mots lazes qui ont certains rapports avec l'arménien; l'étude de ces mots sera publiée prochainement dans la revue arménienne *Ararat*.

Le livre de M. Marr est, d'un bout à l'autre, la critique de mon étude. Tout d'abord, il n'accepte pas l'idée du dialecte de Batoum qui m'a servi de base, et il l'appelle un «malentendu» (p. XVII). «Mes prédécesseurs parlent, dit-il, d'un certain dialecte laze de Batoum. C'est un malentendu, pareil à celui qu'il y aurait à parler actuellement d'un dialecte laze de Rizé. A Rizé, comme à Batoum, il y a des Lazes, mais ce sont des émigrants de différentes parties du Lazistan.» M. Marr ignore que Batoum était la principale ville laze, jusqu'à dernière guerre russo-turque. D'après ce que j'ai entendu dire, il y avait alors là 500 maisons lazes. Quand la ville tomba sous la domination russe, les Lazes la quittèrent et émigrèrent en Turquie. Une bonne partie de ces émigrants est installée aux environs d'Izmidt (Asie Mineure) où les Lazes ont fondé plusieurs villages. Les personnes qui m'ont appris le laze à Constantinople étaient justement de ces émigrants de Batoum. Comme M. Marr même a eu l'occasion de le remarquer plusieurs fois, les formes de Batoum sont les plus archaïques, et si l'auteur veut étudier le laze à fond, il doit visiter les villages d'Izmidt, pour vérifier et continuer ce que j'ai donné dans mon étude.

Une autre faute de M. Marr est de ne pas citer les auteurs qu'il a consultés ou de les citer fort médiocrement. Ainsi il emprunte des centaines de mots et des centaines d'exemples à mon étude, mais il ne la cite que lorsqu'il trouve quelque faute. D'ailleurs je crois qu'il n'a pas eu sous mains les travaux de Klaproth, Peacock, et von Erckert, qu'il ne semble connaître que par mon livre. Ainsi M. Marr m'attribue toutes

les formes données par mes prédécesseurs et toutes les fautes qu'ils ont commises. Cf. par exemple les paragraphes *tkebi, xç̌e, uç̌a, p'orč̌a, ġormot'i, ckari, xami, ç̌xvindi, skiri, ç̌a, cindek'i*, etc. et presque tout le catalogue des mots douteux (p. XIX-XXX). Comme chaque auteur a étudié un dialecte différent, je crois que le meilleur moyen était de citer, à côté de chaque mot, le nom des auteurs qui l'attestent. J'ai suivi ce système dans mon étude, où l'on trouve quelquefois des mots cités par quatre ou cinq auteurs différents. Cette indication est nécessaire surtout pour les formes du dialecte de Batoum, non seulement parce qu'il présente les formes les plus archaïques, mais encore parce que M. Marr ne l'a pu étudier, attendu que les Lazes de Batoum ont maintenant émigré ailleurs. M. Marr omet même souvent des formes intéressantes données par ses prédécesseurs, par exemple : *pansala* (R.) «rate», *ġormot* (R. Er.) «Dieu», *tcindi* (Tr.) «nez», *k'erindi* (Er.) «faux», *barbar* (Bt.) «radoter», *xaškakali* (Er.), *horšakali* (Er. R.), *xojgagali* (At. Bt.), c'est-à-dire *xoč̌kakali* «grêle», etc. Pour toutes les formes pareilles M. Marr répète continuellement : «mes Lazes ne la connaissent pas»; mais «ses Lazes» ne savent pas non plus compter dans leur propre langue, et selon M. Marr (p. 23) «les adjectifs numéraux cardinaux sont employés jusqu'au dixième, rarement jusqu'au vingtième, le reste est en turc».

Je reconnais l'exactitude de la remarque de M. Marr, concernant la prononciation des trois degrés de consonnes : *b, p, p'; d, t, t'; g, k, k'; j, c, ç; ǰ, č, č̣*. Rosen étant Allemand, moi, Arménien de Constantinople, il nous était difficile de percevoir la mince différence de ces consonnes, et il nous est arrivé souvent de confondre *b* avec *p*, *p* avec *p'*, et ainsi de suite. M. Marr a bien fait d'en tenir compte constamment. En dehors de ce qui concerne ces consonnes, je ne reconnais aucune autre faute de ma notation.

H. Adjarian.

F. H. Weissbach. *Die Keilinschriften der Achämeniden* (*Vorderasiatische Bibliothek*, III). — Leipzig (chez Hinrich), 1911; in-8°, LXXXIV-160 pages.

M. Weissbach, qui avait déjà édité avec M. Bang le texte perse des inscriptions achéménides et seul le texte élamite, publie maintenant toutes les inscriptions des rois achéménides dans leurs trois textes perse, élamite et babylonien, en transcription, en les accompagnant d'une traduction et d'un bref commentaire. Une assez longue introduction énumère les inscriptions et discute les questions relatives à l'écriture. Œuvre

d'un assyriologue distingué, cette édition est surtout destinée aux historiens qui y trouveront, sous une forme commode et avec un texte bien revisé d'après les dernières collations et en partie d'après de nouveaux relevés, tous les documents originaux actuellement connus des Achéménides, aussi bien les inscriptions de Cyrus le Grand en babylonien que les inscriptions en trois langues de Darius et de ses successeurs.

L'ouvrage n'apporte guère de textes nouveaux ayant une importance pour l'histoire ou la linguistique. La partie la plus neuve, le déchiffrement des fragments nouvellement relevés de l'inscription *b* de Nakhs-i-Rustam, a été déflorée par la publication anticipée qu'en a faite M. Tolman; M. Weissbach, qui avait communiqué ses lectures à M. Tolman, se plaint discrètement de ce procédé; le mérite du déchiffrement, très difficile, de ces importants fragments revient du reste tout entier à M. Weissbach, comme l'a indiqué M. Tolman lui-même.

M. Weissbach maintient sa doctrine que l'écriture cunéiforme perse aurait été inventée sous le règne de Darius; il continue de considérer la petite inscription de Murghāb : «Je suis le roi Cyrus, achéménide», comme émanant de Cyrus le Jeune; ce serait la seule inscription en perse de Cyrus le Grand, dont on n'a d'ailleurs, on le sait, que le cylindre bien connu et une petite inscription sur brique. Pour trancher d'une manière définitive cette question capitale de l'origine des cunéiformes perses, il faudrait de nouvelles données. Il est permis d'espérer que de nouvelles fouilles conduites non plus à Suse, mais sur le domaine proprement perse, ou dans le nord du domaine iranien, du côté d'Ecbatane, fourniraient des inscriptions perses. L'absence persistante de toute inscription perse de Cyrus serait caractéristique; et peut-être trouvera-t-on des textes iraniens en un autre alphabet, ou en un dialecte différent de celui de la Persis. Quel que soit le résultat des fouilles, et même s'il était purement négatif et n'aboutissait à la découverte d'aucun document perse notable, il serait de grande importance pour la philologie de l'ancien iranien, pour la linguistique iranienne et pour l'histoire de l'Iran. On doit donc souhaiter vivement que la Perse proprement dite ne soit pas plus longtemps négligée.

La transcription employée pour le vieux perse diffère entièrement de toutes celles qui sont en usage. La notation de *u̯* pour ce que l'on note ordinairement *v* a l'avantage de bien marquer la prononciation réelle, qui était assurément la semi-voyelle *w* et nullement le *v* labio-dental. Mais on ne voit pas ce que M. Weissbach gagne à abandonner *č* et *ǰ* pour *k* et *g* surmontés de `, ou *f*, *θ* (ou, si l'on ne veut pas du mélange de caractères grecs, *þ*), *x* pour *p*, *t*, *k*, avec des barres souscrites. Puisqu'il

y a une transcription qui tend à se fixer, celle du *Grundriss* de la philologie iranienne, il convient que chacun y sacrifie ses préférences personnelles : l'unité de transcription est le plus grand bien, auquel il faut subordonner le reste.

Ce qui rend précieuse la traduction de M. Weissbach, c'est qu'elle repose, le cas échéant, sur la comparaison des trois textes : perse, élamite et babylonien; là où il y a lieu, les divergences — assez faibles — sont signalées en note. Malheureusement, le texte babylonien est très mutilé, et M. Weissbach n'en indique pas les lacunes dans la traduction; on ne peut donc, sans savoir l'assyrien, se rendre compte de ce qui est contrôlé par le texte babylonien et de ce qui n'offre pas cette garantie; ceci ôte beaucoup de son prix à l'édition pour les linguistes qui s'intéressent particulièrement au vieux perse. Le dictionnaire complet du vieux perse avec indication de l'équivalent élamite et babylonien pour chaque passage est facilité par le travail de M. Weissbach, mais il reste à le faire. En attendant, des notes précises comme celles de la page 25 sur *maškā* seront très utiles. Et il est intéressant de voir comment par exemple le locatif *drayahyā B.* I, 15 est traduit en babylonien exactement par «dans la mer», comme le dit en note M. Weissbach.

P. LI, l'enseignement donné pourrait faire croire que, si *h* n'est jamais écrit devant *u*, c'est qu'on ne le prononçait souvent pas. L'état de la langue dans les périodes postérieures montre qu'il n'en est rien, et que *h* n'a pas cessé d'être prononcé, ou même est devenu la spirante *x* devant *u*. Le cas de *Auramazdā-* rendu par *u-ra-mas-da* en élamite et par *u-ri-(ra* ou *ru)-mi-iz-da* en babylonien — et en grec Ὠρομάσδης, Ὠρομάζης — que M. Weissbach invoque, après M. Hoffmann-Kutschke, est à part; il semble que la prononciation perse ait abrégé la partie initiale de ce long juxtaposé ; la chute de *h* serait comparable à celle que l'on observe dans les mots persans accessoires, et même dans des noms de nombre comme p. *čār, čil;* il est malaisé de se rendre compte de ce qui s'est passé, parce que la forme savante conservée dans l'Avesta *Ahura-* a été restituée et que toutes les formes conservées par la suite reposent sur celle-ci : la forme sassanide épigraphique qui est *'whrmzdy* et le groupe obscur du pehlvi des livres [pehlvi], qui doit évidemment se lire *hwhrmzd* (ou *'whrmzd,* puisque le pehlvi des livres confond ' et *h*) présentent à nouveau *h* qu'on retrouve à l'initiale dans les emprunts : gr. Ὁρμίσδας, syr. *Hormizd*, *Hormazd*, arab. *Hurmuz*. Du reste, c'est seulement à Behistun que le texte babylonien a *U-ri-(ra, ru)-mi (ma) iz-(az)-da;* partout ailleurs on lit *a-hu-ru-ma-az-da*, *a-hu-ur-ma-az-da*, etc.,

avec *hu*, ce qui concorde avec la leçon avestique. Le très ancien emprunt arménien *Aramazd* doit aussi reposer sur *Ahuramazdā-*, avec chute arménienne de *u* en syllabe inaccentuée. Sans attribuer à la vocalisation babylonienne une importance excessive, on notera comme une chose curieuse que l'*a* final de *ahura-* était sans doute très affaibli dès l'époque de Darius, puisque l'on a à la fois *ra, ri, ru* et *ur* : c'est une prononciation déjà plus altérée que celle supposée par l'arm. *Aramazd.* — L'*u-* initial de l'élamite ne s'explique pas par la diphtongue *au-* à en juger par la façon dont la diphtongue est rendue ailleurs : *Gaubaruva-* (bab. *Gu-ba-ru*, gr. Γωβρύης) est rendu en effet par élam. *Kam-bar-ma*, et *Gaumāta-* (bab. *Gu-ma-a-tu*) par élam. *Kam-ma-ad-da* : le second élément *u* de la diphtongue *au* est rendu par *m* qui sert en effet, d'habitude, à rendre le *v* perse en élamite comme en babylonien. On doit donc admettre que *ahura-* de *Ahuramazdā-* était fortement réduit dans la prononciation courante du vieux perse; mais on ne peut faire état de cette prononciation particulière pour déterminer la manière dont était traité *h* devant *u*.

P. 20-21. La traduction proposée du mot difficile *v'θbišča* n'est sûrement pas satisfaisante; le *čā* est coordonné avec les deux précédents et n'en saurait être séparé, comme le fait M. Weissbach.

P. 56-57, col. IV, l. 6, la lecture *šiš* est plus satisfaisante de toutes manières que *šim;* et il est important de remarquer que M. King, qui dans son édition n'exprimait pas de doute sur le *m* final (indiquant seulement des traces de grattage après) a signalé à M. Weissbach l'incertitude de ce caractère.

P. 66, col. IV, 66. M. Weissbach lit *ufraštam* conformément à une indication de M. King, et d'accord avec la lecture de la ligne 38, même colonne; mais la note, peu claire, n'indique pas s'il s'agit d'une pure hypothèse de M. King ou si l'inscription est mal lisible ici. Dans le premier cas, l'hypothèse serait dénuée de valeur; car *ufrastam* est incontesté Beh., I, 22; et la tendance bien connue du perse à remplacer *št* par *st* est aussi attestée dès l'époque de Darius par le *rāstām* de Nr. a. 59.

Tous ceux qui étudieront désormais les inscriptions perses devront avoir sous la main l'édition de M. Weissbach.

A. MEILLET.

Г. А. Халатянцъ. *Очеркъ исторіи Арменіи въ связи съ общимъ ходомъ событій въ Передней Азіи. Періодъ I : Древняя исторія* (fasc. xxx des *Труды по востоковѣдѣнію* de l'Institut Lazarev). — Moscou, 1910; in-8°, viii-360 pages.

L'éminent professeur d'arménien de l'Institut Lazarev, M. Khalatiants, a eu l'heureuse pensée de publier ses leçons sur l'histoire de la nation arménienne. Il n'existe pas encore une histoire détaillée qui permette de suivre dans toute son étendue la formation et le développement de cette nation et qui en mette en évidence le rôle qu'elle a joué. L'histoire de Camčean, écrite en arménien à la fin du xviii[e] siècle, et qui ne répond en rien aux exigences de la critique historique, n'a pas été remplacée. Le livre de M. Khalatiants vient donc combler une lacune, et il est à désirer que la publication des volumes suivants ne se fasse pas trop attendre.

Ce premier volume se rapporte à toute la période ancienne de l'histoire de l'Arménie jusqu'au début du règne de Tiridate le Grand, premier souverain chrétien de l'Arménie, dont le règne commence en 297. C'est une période qu'un arménisant est mal placé pour traiter; car aucune source arménienne ne s'y rapporte. Avec pleine raison, M. Khalatiants laisse entièrement de côté les combinaisons de Moïse de Khoren, seules données que fournisse la littérature arménienne pour toute la période antérieure à Tiridate. Quoi qu'on puisse penser de la date à laquelle a été écrit le texte de l'histoire de Moïse de Khoren, une chose du moins est certaine, c'est que l'auteur n'a disposé d'aucune source historique arménienne authentique pour les temps qui précèdent le iv[e] siècle de notre ère, et M. Khalatiants, qui professe depuis longtemps cette doctrine, entièrement conforme à l'enseignement du regretté Carrière, en tire la conséquence en faisant tout son exposé sans utiliser les soi-disant traditions arméniennes, et en se servant seulement de documents assyriens, grecs, latins.

On n'a même pas de raisons de croire que la langue arménienne, sous une forme ancienne, ait été parlée, dans le domaine qu'elle occupe maintenant, dès le début de la période historique. Pour autant qu'on puisse les interpréter, les inscriptions cunéiformes en langue locale trouvées dans la région de Van n'ont rien de commun avec l'arménien. Et l'essai d'interprétation des inscriptions hittites par l'arménien qu'a proposé M. Jensen ne semble avoir convaincu personne. Le nom même d'arménien — que les Arméniens ne se donnent pas, on le sait — apparaît pour la première fois à l'époque achéménide, sur l'inscription

de Behistun et chez Hérodote. Quant à la littérature arménienne, elle ne commence que beaucoup plus tard, à l'époque chrétienne, longtemps après Tiridate lui-même, et il n'y a pas apparence que l'arménien ait été écrit avant qu'on ait essayé de traduire les livres sacrés, ou du moins aucun monument actuellement connu ne porte la trace d'un essai qui aurait été fait.

Du reste, l'Arménie n'a pas d'histoire propre durant l'époque achéménide; elle fait alors partie de l'empire perse, dont elle constitue une marche. A lire M. Khalatiants, on se rend bien compte que la nation arménienne s'est constituée peu à peu, après Alexandre, au temps où recouvrant leur liberté, les habitants de l'Asie antérieure se sont réunis suivant leurs affinités et suivant le hasard des luttes entre les chefs de tribus. Le souverain qui a donné à l'Arménie sa plus grande extension et qui a fixé la mesure de son ambition pour l'avenir a été Tigrane. Il s'agit alors d'une dynastie nationale, que les Romains finissent par supprimer. Mais les Romains n'ont pu faire de l'Arménie une province romaine, et c'est finalement au profit d'une dynastie parthe, acceptée par Néron, que les rois nationaux disparaissent. M. Khalatiants fait commencer la dynastie arsacide d'Arménie avec Tiridate Ier, vers le milieu du Ier siècle de l'ère chrétienne. Mais l'influence iranienne n'a jamais cessé depuis l'époque achéménide; elle est révélée par le grand nombre des emprunts qu'a faits la langue arménienne à l'iranien, emprunts qu'il est difficile de dater, mais qui sont antérieurs à l'époque sassanide. En revanche, durant toute cette période, l'arménien n'a presque rien pris au grec ou au latin, malgré les rapports diplomatiques avec l'empire romain; les emprunts de l'arménien au grec sont savants et chrétiens. Il importe de bien insister sur le fait que, durant tous ces siècles où on ne l'entrevoit qu'à travers ce qu'en disent les historiens grecs et romains, l'Arménie a été entièrement sous l'influence iranienne; et les débuts du christianisme en Arménie viennent des Araméens plutôt que des Grecs. Il est vrai que c'était aussi une période où l'Iran lui-même n'avait peut-être pas de littérature propre : on sait que l'on n'a pas de sources iraniennes pour l'époque arsacide. Mais l'action de la Grèce et de Rome sur l'Arménie a été, durant toute cette époque, superficielle. Et ce n'est pas à ce moment que l'Arménie a pu jouer le rôle d'intermédiaire entre l'Europe et l'Orient, qu'elle a joué en effet plus tard et sur lequel, après beaucoup d'autres, M. Khalatiants se plaît à insister dans son avant-propos.

Jusqu'ici M. Khalatiants n'a pu que tirer diligemment parti des résultats obtenus par d'autres disciplines que la philologie arménienne. Dans

le volume suivant, sa connaissance profonde de la littérature arménienne lui permettra de faire œuvre plus originale.

A. Meillet.

F. Macler. *Rapport sur une mission scientifique en Arménie russe et en Arménie turque* (juillet-octobre 1909) [Extrait des *Nouvelles Archives des Missions scientifiques*, n. s., fasc. 2]. — Leroux, Paris, 1911; in-8°, 135 pages et 26 figures.

Chargé d'une mission d'études en Arménie, M. Macler est passé par Vienne où il a visité les Pères Mékhitharistes, puis il est allé directement à Tiflis et à Etchmiadzin où il a fait un séjour prolongé; il est rentré par Constantinople. L'objet principal de son voyage était d'examiner les anciens manuscrits de l'Évangile, en vue d'une étude de la traduction de l'Évangile en arménien classique; mais partout où il a passé, il s'est attaché à relever les faits intéressants au passage, et l'on trouvera dans son rapport nombre d'observations très diverses sur la situation actuelle des Arméniens, ou sur des textes encore inédits ou insuffisamment publiés, comme par exemple une inscription latine trouvée à Etchmiadzin et dont on trouvera ici une reproduction exacte.

M. Macler s'est acquitté d'une part très importante de la fonction des professeurs de l'École des langues orientales en continuant les relations établies et en en établissant de nouvelles avec les membres de la nation dont il a charge d'enseigner la langue.

Sur l'histoire ancienne du christianisme en Arménie, M. Macler indique surtout les vues de M. Galoust Ter-Mkrttchian, d'Etchmiadzin. Ce savant, qui publie peu, communique volontiers les idées originales qu'une longue pratique des textes arméniens et un sens critique d'une rare finesse lui ont permis de se former. Tous ceux qui, comme moi, ont eu la bonne fortune de l'approcher gardent ineffaçable le souvenir de leurs conversations avec ce savant éminent et trop peu connu. Il n'en est assurément pas un qui n'en ait subi l'influence. M. Macler s'est attaché à résumer fidèlement les idées de M. Galoust Ter-Mkrttchian, afin d'en faire profiter enfin tout le public, et il rend par là un grand service.

Il convient aussi de signaler une autre partie du rapport qui apporte des faits nouveaux et importants, la description du manuscrit de l'Évangile, dit des *Thargmanitchkh*, conservé dans la bibliothèque des Pères Antoniens, à Ortakeuy près de Constantinople. Le mémorial du début porte une date, dont l'ère est par malheur incertaine; le manuscrit

n'est en aucun cas postérieur au xe siècle, et il est remarquable tant par son antiquité que par les miniatures dont il est orné, dont M. Macler donne des reproductions.

On attendra maintenant avec impatience l'étude que promet M. Macler de l'ancienne traduction de l'Évangile en arménien; c'est une question capitale et dont la solution doit apporter des données nouvelles pour faire l'histoire, encore si obscure, de l'introduction du christianisme en Arménie.

A. MEILLET.

Colonel G. E. GERINI. RESEARCHES ON PTOLEMY'S GEOGRAPHY OF EASTERN ASIA. (*Further India and Indo-Malay Archipelago*) [*Asiatic Society Monographs*, vol. I]. — London, 1909; in-8°, XXII-945 pages.

Ce volume est une réédition, considérablement augmentée, d'un travail paru en 1897 dans le *J.R.A.S.*

Le colonel Gerini qui a, durant ses longs séjours en Extrême-Orient, acquis le goût des recherches historiques et philologiques, consacre à l'étude de la géographie ancienne de l'Indochine le meilleur de son temps et toute son ingéniosité, qui est fort grande. C'est ainsi qu'il a découvert en 1896 une méthode qui lui a permis d'interpréter, d'une manière à son avis définitive, le deuxième chapitre du livre VII de Ptolémée. Ce système a été discuté à l'époque, et il serait inutile d'en reprendre la critique, si M. Gerini n'avait cru devoir le développer à nouveau, espérant sans doute gagner à sa cause ceux qui, tel M. Barth, le trouvaient «trop ingénieux pour être toujours convaincant» (*B.E.F.E.-O.*, t. II, p. 98, note 4).

Le temps n'a rien changé aux idées de M. Gerini et la première partie de son livre n'est que la réimpression de son article. Mais ses recherches dans les chroniques locales, dans les textes sanskrits, chinois, arabes, lui ont fourni un faisceau d'arguments nouveaux en faveur de sa thèse, «qui est la seule possible non seulement en théorie, mais encore en fait, car elle est la seule vraie et la seule correcte (p. XIX)». Du coup, l'article est devenu un gros volume de près de mille pages, bourré de faits, muni d'un appareil critique imposant, et doté d'un excellent index. La somme de travail qu'il représente et l'intérêt de la question qu'il traite, justifient un nouveau compte rendu.

«La raison, dit très justement M. Gerini (p. 2), pour laquelle la géographie transgangétique de Ptolémée a suscité tant de controverses doit être cherchée dans les méthodes qui ont été employées.» Celles-ci

sont au nombre de deux : d'une part, certains auteurs ont vainement cherché une formule générale de correction applicable aux coordonnées de Ptolémée, et permettant de «redresser» d'un seul coup sa carte de l'*oikoumenê;* d'autres, séduits par de trompeuses analogies phonétiques, ont cru pouvoir retrouver sa nomenclature sous la toponymie actuelle, et ont proposé des rapprochements aussi subtils que scabreux. Dès 1887, M. Gerini avait fait table rase de ces méthodes «ou trop théoriques, ou trop empiriques, et dans tous les cas trop scholastiques et trop systématiques (p. 2)». Depuis lors, il s'efforçait, sans y réussir, de trouver sur la carte de Ptolémée un point de repère à l'est du Gange, lorsqu'un beau jour, en 1895, l'illumination se produisit : «avec une certitude absolue (p. 7)», il reconnut dans *Akadra* et *Pithônobastê* la baie de Koḥ Tron (le Kadrandj des Arabes) et Bantãy-Mãs. M. Gerini aurait bien dû nous dire comment s'opéra cette révélation qui lui donnait la clé du mystère, et allait lui permettre, après huit années d'infructueuses recherches, d'interpréter jusque dans ses moindres détails la géographie ptoléméenne de l'Indochine. Car je ne voudrais pas lui faire l'injure de croire qu'après avoir à tout jamais rompu avec la méthode des «analogies phonétiques», il n'ait pu résister à la dangereuse séduction d'une formule d'identité telle que *Akadra* = *Kadrandj* = *Koḥ Tron.* Toujours est-il que cette découverte eut pour résultat immédiat la reconnaissance d'un certain nombre de stations fondamentales (*base-stations*), sur lesquelles M. Gerini put édifier son système de correction.

C'est donc un système de correction ou de redressement que M. Gerini nous propose, et cela n'est pas sans inquiéter un peu : car on a lu, cinq pages plus haut, que ce procédé est «absolument inapplicable» aux pays d'Extrême-Orient. Sans doute, la méthode de M. Gerini est bien différente, du moins il nous le dit. Au lieu de chercher une seule formule de correction pour toute l'étendue de la terre habitée, il s'applique à planter sur la carte de l'Inde transgangétique une série de jalons, qui sont ses «*base-stations*», et à calculer les erreurs commises par Ptolémée entre ces divers points de repère : ainsi une première formule, déduite du rapport des différences entre les longitudes vraies et les longitudes ptoléméennes de *Kambêrikhon* (estuaire de la Barabangā) et d'*Akadra* (=Hatien), permet de trouver la longitude vraie de tous les points situés entre ces deux localités; une autre formule obtenue d'une manière analogue, sert à calculer les latitudes vraies entre *Akadra* et *Aganagara* (=Hanoi); et ainsi de suite. M. Gerini se félicite «d'avoir brisé avec le vieux système qui consistait à traiter l'ouvrage de Ptolémée comme le résultat d'un *trigonometrical survey,* dont le seul

défaut serait une cartographie viciée par les erreurs de projection et par des erreurs d'échelle... (p. 26-27)», et cependant son système ne me paraît pas radicalement différent de celui-là; il est plus compliqué, voilà tout. Au lieu d'une seule formule de correction nous en avons six ou sept, mais ni dans leur esprit, ni dans leur résultat les deux méthodes ne présentent de divergences essentielles. A la base du livre VII de la Géographie, M. Gerini suppose, sinon un canevas géodésique rigoureux, du moins un ensemble cohérent d'observations précises et de données exactes[1], et il aboutit en fin de compte à un redressement automatique de la carte de Ptolémée. En jouant habilement de ses formules, il arrive par une série de déclanchements à la faire coïncider exactement avec la carte de l'Indochine contemporaine : fleuves, villes, montagnes, îles, reprennent leurs places; la Haute-Birmanie, l'Assam, le Tibet oriental, le Yun-nan, le Se-tchouen, toutes ces régions d'accès si difficile, apparaissent comme parfaitement connues des Occidentaux dès le IIe siècle, et M. Gerini n'hésite pas à y dessiner un impressionnant réseau de routes commerciales[2].

On se fait volontiers une idée assez différente et beaucoup plus modeste des connaissances géographiques répandues dans le monde méditerranéen à l'époque de Ptolémée. Les marchands étaient les seules autorités qu'il fût possible d'invoquer, et le géographe alexandrin s'empresse de mettre ses contemporains en garde contre leurs exagérations et leurs mensonges[3]. Pour gagner la Chine, les routes ne devaient pas être fort nombreuses : une voie terrestre à travers l'Asie centrale, un ou deux itinéraires maritimes qui ne s'éloignaient jamais beaucoup des côtes et ne permettaient guère aux voyageurs de pénétrer bien avant dans l'hinterland. De leurs aventureuses expéditions, les négociants revenaient la bouche pleine de récits merveilleux et contradictoires qui devaient jeter les géographes dans un grand embarras. Ptolémée, avec ses idées préconçues sur la forme de la terre habitée, était obligé de trancher les questions pour faire entrer des données aussi disparates dans le cadre qu'il s'était tracé d'avance. Avec une apparente précision mathématique, il distribuait à la surface de sa carte tous les noms géographiques qu'il avait pu recueillir. Mais il suffit de parcourir ses pro-

(1) Cf. p. XXI et 4. P. 17, M. Gerini dit textuellement que, pour ses stations fondamentales, Ptolémée avait des données précises déduites d'observations faites avec soin (... Ptolemy obtained reliable data deduced from accurate observation).

(2) Voir la carte à la fin du volume.

(3) Livre I, XI, 7.

légomènes pour apprécier la valeur de sa méthode, dès qu'elle est appliquée aux pays d'Extrême-Orient[1].

Or M. Gerini estime que Ptolémée est un grand méconnu, et il entreprend sa réhabilitation. «On verra, déclare-t-il, combien était grande sa connaissance de ces contrées éloignées à une époque aussi reculée, avec quel soin il a mis en œuvre les données dont il disposait, et combien il mérite peu les critiques qui lui ont été adressées par des commentateurs impuissants à tirer parti des précieux matériaux accumulés par lui (p. 4); ... lui qui nous a laissé une description si complète de la partie orientale de la terre habitée telle qu'elle était connue à son époque; qui a recueilli avec le plus grand soin toutes les notions acquises par ses prédécesseurs et par ses contemporains; qui était toujours en quête d'informations nouvelles auprès des navigateurs et des marchands revenant de l'Inde et de l'Extrême-Orient; et qui, finalement, a légué à la postérité le traité le plus vaste et le plus complet que le monde grec et latin puisse montrer relativement aux pays d'Orient, à leurs villes, leurs nations, leurs tribus, leurs itinéraires, leurs routes commerciales, leur histoire, leur linguistique, leur ethnologie et leur géographie. A tout cela nous devons, entre autres importantes découvertes, d'avoir établi ce fait désormais irréfragable, que le commerce occidental remontait la côte de Chine au moins jusqu'au port de Hang-Tchéou dès le commencement de l'ère chrétienne, c'est-à-dire beaucoup plus tôt que nos savants ne l'avaient imaginé ou même soupçonné jusqu'ici (p. XXI).»

Le système de M. Gerini est si bien devenu un dogme pour lui, que la nouveauté et la hardiesse, pour ne pas dire l'invraisemblance, de certains de ses résultats, bien loin de l'effrayer, l'enchantent; et ses conclusions, quand elles contredisent toutes les opinions reçues, deviennent incontinent de «grandes découvertes». C'est là un point de vue auquel le critique ne saurait se placer pour juger le livre de M. Gerini. Sa méthode ne s'impose pas avec la force de l'évidence : le point de départ en demeure un peu mystérieux, et elle n'est pas à l'abri des objections de principe que l'on peut adresser aux autres méthodes de redressement. Je ne veux pas conclure de là qu'il faille la rejeter sans autre forme de procès, et j'estime au contraire qu'elle vaut la peine d'être discutée. Toutefois, il est impossible d'admettre *a priori* et de prendre pour base de la discussion ses formules de correction, car c'est la légitimité même de ces formules qui est en question. Des calculs, si ingénieux fussent-ils,

[1] Cf. surtout I, XI, et I, XIII, où sont discutés les itinéraires de Bactres à Séra et de la Chersonèse d'Or à Kattigara.

qui aboutiraient, pour l'Inde, à placer *Palimbothra* ailleurs qu'à Patna et *Barygaza* ailleurs qu'à Broach, prononceraient eux-mêmes leur condamnation. Si les identifications de M. Gerini sont convaincantes ou même seulement vraisemblables, je dirai volontiers qu'il a gagné sa cause. Il nous assure lui-même à l'avance que «la correction de ses identifications se trouve, non seulement prouvée mathématiquement, mais encore vérifiée et contrôlée par tous les témoignages, historiques ou autres, qui ont pu être recueillis (p. xv)». Voyons un peu.

Avant d'étudier l'application de sa méthode à l'Inde transgangétique, et «afin de montrer la justesse du plan suivi, même sur une plus grande échelle (p. 5)», M. Gerini examine (p. 15 et suiv.) ses résultats en dehors de la péninsule indochinoise.

Sera metropolis vient se placer à Lo-Yang, ce qui est admissible, mais *Lithinos Pyrgos* tombe à Khotan, ce qui l'est beaucoup moins. Sur *Lithinos Pyrgos*, la Géographie de Ptolémée fournit les renseignements suivants : ce point est situé dans le pays des *Sakai* c'est-à-dire à l'ouest du mont *Imaos;* sa longitude étant 135°, il se trouve à l'ouest du caravansérail d'où partent les voyageurs à destination de *Sera metropolis* (*ὁρμητηρίον τῶν εἰς τὴν Σήραν ἐμπορευομένων*) lequel a pour longitude 140° 43'; enfin, il n'est pas très éloigné du pays des *Kômêdoi* (I, xii, 7). Si l'on place *Lithinos Pyrgos* à Khotan, on doit d'abord supposer que les Sakai occupaient encore à l'époque de Ptolémée une région qu'ils avaient sûrement quittée depuis plusieurs siècles; il faut ensuite chercher dans le bassin du Tarim une des plus importantes chaînes de montagnes de l'Asie centrale, l'Imaos, ce qui est géographiquement impossible; on est de plus forcé d'admettre que les voyageurs en partance pour *Séra* se rassemblaient quelque part entre Khotan et le Lob Nor, ce qui est hautement improbable; il faut enfin faire abstraction du résultat auquel ont abouti Rawlinson et Yule relativement au pays des *Kômêdoi*[1], et qui est dans cette question embrouillée un des rares points solidement établis. Au demeurant, tandis que Khotan était la plus grande ville de toute la région ainsi que le prouvent les récentes découvertes, il ne semble pas que *Lithinos Pyrgos* puisse prétendre à ce titre : Ammien Marcellin, qui qualifie de *urbs* et de *civitas* les localités telles que *Chauriana, Asmira, Essedon*, etc. (XXIII, vi, 63 et 66), réserve à *Lithinos Pyrgos* le nom de *vicus* (XXIII, vi, 60). Ce devait être tout au plus une bourgade, célèbre parmi les marchands pour sa haute tour — peut-être quelque *stūpa* — qui était devenue pour eux un

[1] *J.R.G.S.*, 1872, p. cxix. — *J.R.A.S.*, 1873, p. 98.

précieux point de repère. Si des traces en existent encore, c'est dans la haute vallée de la rivière de Vakch, entre Karategin et la passe de Terek Davan, qu'on aura le plus de chance de les trouver.

Pour pouvoir appliquer ses formules au pays des *Sinai*, M. Gerini est obligé de faire subir à la carte de Ptolémée un redressement préalable, qui consiste à reporter vers le Nord, d'un angle d'environ 60° ayant Lei-Tchéou pour sommet, le tracé de la côte compris entre *Aspithra* et *Kattigara*. Cette opération fait coïncider *Rhabana* avec Canton, *Sinai metropolis* avec Nankin et *Kattigara* avec Hang-Tchéou. Cette dernière identification, proposée autrefois par Kiepert [1], me paraît difficilement conciliable avec le texte même du géographe alexandrin. «A l'est du pays des Sinai, dit-il (I, XVII, 4), se trouve une terre inconnue, couverte d'étangs vaseux où poussent de grands roseaux dont les habitants se servent pour traverser les marais, ... et la route menant de la capitale des *Sinai* au port de *Kattigara* est orientée vers le Sud-Ouest.» Dans ce passage, que l'on voudrait encore plus explicite, Ptolémée ne parle pas en son nom; il rapporte les dires de navigateurs qu'il a interrogés personnellement. Aussi les termes *Est* et *Sud-Ouest* ont-ils beaucoup plus de chance de correspondre à la réalité que s'ils venaient directement de Ptolémée dont les théories géographiques ont déformé toute cette portion de la terre habitée. Il suffit d'un simple coup d'œil sur une carte pour voir que ces indications, inexplicables si *Kattigara* correspond à Hang-Tchéou, se justifient parfaitement si l'on cherche le port des *Sinai* dans le delta du Fleuve Rouge, ainsi que l'a fait Richtofen et tous les sinologues après lui [2]. L'argument tiré du paragraphe de Ptolémée n'a d'ailleurs qu'une importance secondaire, à côté du témoignage positif des textes chinois qui s'accordent à placer au Kiao-Tche, c'est-à-dire au Tonkin, le point terminus de la navigation pour les commerçants venant d'Occident dans les premiers siècles de l'ère chrétienne [3]. M. Gerini qui revient incidemment sur cette question vers le milieu de son livre (p. 302-304), refuse de se ranger à l'opinion des sinologues, et cela pour l'unique raison qu'elle est en contradiction avec le résultat de ses calculs. Ce serait parfait, s'il était d'ores et déjà prouvé que ces calculs sont légitimes; or j'ai dit que c'était justement la question, et il faut avouer

(1) *Lehrbuch der alten Geographie*, p. 44.

(2) RICHTOFEN, *China*, I, p. 508. — HIRTH, *Verhandl. d. Ges. f. Erdk.* (Berlin), 1889, n° 1; et *Chinesische Studien*, 19 et suiv. — PELLIOT, *Deux itinéraires ...*, *B.E.F.E.-O.*, IV, p. 144, 148. — Cf. aussi YULE, *Proceed. of the Roy. Geogr. Soc.*, 1882, p. 658.

(3) Cf. PELLIOT, *loc. laud.*, p. 133, 144.

que, pour *Kattigara*, les déductions de M. Gerini ne sont guère plus convaincantes que pour *Lithinos Pyrgos*.

Mais ces identifications sortent un peu du cadre de l'ouvrage, lequel est spécialement consacré à l'Indochine et à l'Insulinde, et l'on aurait mauvaise grâce à condamner M. Gerini sur deux points qui n'affectent peut-être pas la justesse de son système.

Voici, dans les grandes lignes, comment M. Gerini interprète la carte ptoléméenne de l'Indochine : le golfe Sarabaque correspond au golfe de Martaban, la Chersonèse d'or à la Péninsule malaise, le golfe Périmoulique au golfe de Siam, le grand Cap au cap Saint-Jacques, et le grand Golfe au golfe du Tonkin. Ces identifications sont *a priori* tout à fait admissibles et cadrent du reste avec les idées reçues. M. Gerini serait sans doute parvenu à rallier bon nombre de lecteurs à sa théorie, s'il avait renoncé à vouloir tout expliquer et à retrouver l'emplacement exact des moindres localités. Autant son redressement du contour général de la carte est dans l'ensemble vraisemblable, autant le détail de ses identifications est au contraire décevant et discutable. Mais le livre de M. Gerini est si nourri de menus faits et puise à des sources si différentes qu'il faudrait, pour le suivre pas à pas, écrire un volume aussi gros que le sien, et surtout manier avec une égale aisance le sanskrit, le chinois, l'annamite, le malais, le khmèr, voire même l'arabe, et tous les dialectes de la péninsule et de l'archipel. Je me bornerai donc à examiner sommairement le chapitre relatif au pays des Lêistai; il m'a paru représentatif de la méthode historique et philologique de M. Gerini, il suffira pour nous former une opinion sur son ouvrage.

D'après M. Gerini le pays des Lêistai comprenait la côte du golfe de Siam, des bouches de la Ménam à celles du Mékhong, et tout l'arrière-pays, c'est-à-dire le Cambodge et une partie du Siam et de la Cochinchine. Une pareille identification n'est pas dénuée de vraisemblance et l'on serait tout disposé à y souscrire, si l'auteur apportait seulement une preuve sérieuse à son appui. Or il se borne à nous proposer : 1° «une coïncidence possible méritant considération (p. 157)» entre le grec *Lêistai* (voleur, pirate), et le sanskrit *kambū*, terme de lexique qui a le même sens, et a, paraît-il, donné par dérivation le mot *Kambūjā* (*sic*), origine du nom du Cambodge; 2° un rapprochement du même genre entre *Lêistai* et **La-stień*, forme hypothétique de Stieng (peuplade sauvage du Cambodge), rapproché lui-même du sanskrit *styena* (voleur), autre mot de lexique; 3° l'analogie entre la première syllabe du nom des *Lêistai* et celle d'une série de peuples aborigènes du Cambodge. Je crains fort qu'un philologue rompu à la sévère méthode de la linguis-

tique moderne ne soit un peu déconcerté en présence de pareilles affirmations. Mais qu'il ne se laisse pas rebuter, car M. Gerini lui réserve de nouvelles surprises dans une digression sur la géographie sanskrite de l'Indochine d'après le Rāmāyaṇa et les Purāṇas, digression dont je ne saisis pas très bien le rapport avec le pays des Lêistai, mais qui n'en est pas moins un hors-d'œuvre assez savoureux. On y apprend que le nom de la mer de Kedrendj ou Kerdendj, bien connu par les géographes arabes, dérive «vraisemblablement (p. 166)» du sanskrit *kṣīroda* (océan de lait); que le nom de Shalâhit, lequel désigne les Détroits chez les mêmes auteurs, vient du sanskrit *Çrī-lohita* (mer de sang); que l'identité du Çākadvīpa avec le Cambodge, la Cochinchine et le Siam méridional se trouve «clairement démontrée (p. 165)» par les faits suivants : 1° d'après le Viṣṇu-purāṇa, le roi du Çākadvīpa s'appelle *Bhavya,* et l'on sait qu'il a régné au Cambodge vers 600 A. D. un roi *Bhavavarman*; 2° deux des subdivisions du Çākadvīpa, nommées respectivement *Jalada* et *Kumāra,* rappellent les termes *Tchen-la* et *Komar,* noms chinois et arabe du pays khmèr; 3° parmi les montagnes du Çākadvīpa, l'*Astagiri* est à rapprocher de *Lêistai,* et le *Çyāma* de Siam. Conclusion : toutes ces coïncidences «qui ne sauraient être fortuites (p. 165)», permettent de déduire approximativement la date la plus haute qu'il soit possible d'assigner au Viṣṇu-purāṇa, et de la fixer en gros vers 650 A. D. Sans aucun doute, les indianistes sauront gré à M. Gerini d'avoir réussi à dater d'une manière aussi précise un texte important, mais peut-être quelques-uns resteront-ils sceptiques devant les arguments invoqués.

Poursuivons. Selon M. Gerini, *Samaradē* transcrit très exactement *Sāmaraṭṭhe,* locatif de *Sāmaraṭṭha* qui correspond au sanskrit *Çyāmarāṣṭra* et désigne le Siam dans les textes pâlis. Samaradè est donc plutôt le nom du pays tout entier que celui de la capitale: toutefois, si Ptolémée a voulu, par synecdoche, l'appliquer à une ville en particulier, il a dû avoir en vue la cité qui s'élevait à l'est de Phra-Pathom (province de Nakhon Chai-Si), et que les annales siamoises appellent Çrī Vijayarājadhānī. — D'après M. Gerini (p. 178), les premières mentions en chinois du royaume de *Sien* ne remontent pas au delà de 650 A. D., et se rapportent à un État situé dans les montagnes du haut bassin de la Ménam; d'autre part, le nom des *Syam* ou *Syam* n'apparaît pas dans l'épigraphie khmère et chame avant les XIe-XIIe siècles. Aussi, la présence, à l'époque de Ptolémée, d'une ville ou d'une province portant ce nom et placée à l'embouchure de la Ménam, ne laisse-t-elle pas que de surprendre. Au reste, s'il est vrai que les termes *Sien*,

Syam, etc. s'appliquent à un peuple de race thaï, nous nous heurtons à une impossibilité, puisque, de l'aveu même de l'auteur, l'invasion thaïe n'a atteint que beaucoup plus tard le golfe de Siam (p. 161). M. Gerini a bien vu ces difficultés, et les a ingénieusement tournées en cherchant l'étymologie de *Sāmaraṭṭha* ou *Çyāmarāṣṭra* dans ce mont *Çyāma* que nous avons déjà rencontré à propos du Çākadvīpa et de la géographie sanskrite de l'Indochine. Alors tout devient clair : le Çyāma est identique à la «Grande montagne noire» d'I-Tsing, et désigne les hauteurs qui séparent le bassin de la Ménam de celui de la Salouen (p. 177), et c'est «évidemment» de cette chaîne de montagnes que la région située à l'Est et au Sud, c'est-à-dire le bassin de la basse Ménam, a tiré son nom dès l'époque de Ptolémée (p. 178). Peu à peu, le toponyme *Çyāma* ou *Syam* gagne du terrain vers l'Est et le Nord, et nous le trouvons au VIIe siècle appliqué par les Chinois, sous la forme *Sien*, au bassin de la haute Ménam. Quant au terme *Tch'e-T'ou* qui servait avant cette époque à désigner le même pays, c'est en réalité une transcription de *Sukhada* (prononcé Sakkadéa, Sakdéa, Sakda) qui est, à ce qu'il paraît, une ancienne forme de Sukhodaya (p. 179). — Peu importe que l'identité *Tch'e-T'ou* = *Sukhodaya* soit philologiquement et historiquement contestable, pour ne rien dire de plus : puisqu'elle résulte des déductions que M. Gerini tire de sa méthode, il faut qu'elle soit vraie, comme sont vraies la date attribuée au Viṣṇu-purāṇa, et toutes ses autres découvertes.

Je n'insisterai pas sur l'identification de *Pagrasa* avec Kratt — parce que Kratt, écrit *Krāṣa* et précédé du préfixe *Ba*, rappelle de très près Pa-grasa — ; ni sur celle du fleuve *Sôbanas* avec une hypothétique *Somanadī;* ni sur celle de *Pithônobastê* avec *Bantāy-Mās*, où se trouve une bien savoureuse étymologie du khmèr *bantāy* (forteresse) par le sanskrit *bhikti* (mur), pour lequel l'auteur aurait bien dû nous donner une référence.

On trouve à chaque page du livre des équations du même genre, et l'on admire l'aisance avec laquelle M. Gerini manie le chinois, le sanskrit, l'arabe, rapprochant ou identifiant des noms empruntés à des documents, que leur nature ou leur date sembleraient devoir éloigner à tout jamais.

Je ne suis pas à même de juger si M. Gerini possède à fond le chinois et l'arabe, mais je crois que le sanskrit et le pāli ne lui sont pas très familiers. On aurait mauvaise grâce à le lui reprocher, comme on aurait tort de tirer contre son œuvre un argument du fait qu'il n'a pas lu Ptolémée dans l'original et qu'il s'est contenté de la traduction de Mac

Grindle (p. 6). M. Gerini est venu à la philologie par des voies détournées, et il a le mérite d'avoir su travailler loin des grandes bibliothèques, dans des conditions particulièrement défavorables. Mais il aurait pu montrer moins d'assurance dans l'affirmation, et présenter en termes plus modestes une méthode qui ne semble pas appelée à un grand succès.

G. Coedès.

H. Мироновъ. *Джинистскія Замѣтки* (Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg, mars 1911).

Sous le titre de *Remarques jainas,* M. Mironov commence la publication de notes et notices qui, sous une forme sobre et condensée, présenteront un grand intérêt et contribueront dans une large mesure à fixer quelques-unes des si nombreuses questions encore obscures et incertaines dans l'histoire du jainisme.

La première série de ces notes est consacrée à Siddharṣi. M. Mironov traite d'abord de l'époque à laquelle vécut ce célèbre auteur. Il a eu l'avantage de rencontrer à la Bibliothèque impériale publique de Saint-Pétersbourg un manuscrit du *Śrī-Candrakevali-caritra.* Cet ouvrage en 3,086 vers est une version sanskrite faite par Siddharṣi d'un original prâkrit :

> *Vasvaṅkeṣu-mite 598 varṣe śrī-Siddhirṣir* (sic) *idam mahat* |
> *prâk-prâkṛta-caritrâd dhi caritram saṃskṛtaṃ vyadhāt* ||

Comme on le voit, la date de cette traduction est l'an 598 d'une ère non désignée. Mais comme l'ouvrage fut composé à Anhilvad-Patan, dans l'Ouest de l'Inde, où l'ère Gupta était fort en usage, M. Mironov interprète selon cette ère la date en question. La version du *Śrī-Candrakevali-caritra* par Siddharṣi serait donc de 598 + 319 = 917 a. d., et il y aurait ainsi concordance avec la date du plus connu des ouvrages de Siddharṣi, l'*Upamitibhavaprapañcâ-kathâ,* qui fut achevé en 906 a. d.

C'est cette concordance qu'il faut remarquer. Elle légitime l'inférence de M. Mironov. Déjà M. E. Leumann, en 1889 (*Z.D.M.G.*, XLIII, p. 348-349), avait appliqué un raisonnement analogue et interprété selon l'ère Gupta la date traditionnelle, Saṃvat 585, de Haribhadra qu'il fait mourir ainsi en 904 a. d. On sait d'ailleurs que Śîlâṅka, dans son *Âcâra-ṭîkâ*, a confondu les ères Gupta et Saka (voir J. F. Fleet, *I.A.*, XV, p. 188), ce qui est une preuve manifeste que l'ère Gupta était alors d'usage courant dans l'Ouest de l'Inde.

On objectera d'autre part que l'*Upamitibhavaprapañcâ-kathâ* est datée

de l'an 962 d'une ère également non désignée. Mais les détails astronomiques de cette date sont donnés, et d'après le calcul de Kielhorn (*I.A.*, XVIII, p. 87 et n. 3) il s'agit bien de l'ère de Vikrama : Saṃvat 962 = 906 A. D. Il est vrai que Peterson (IV *Report*, p. 5), désireux d'établir un rapport harmonieux entre Haribhadra (Saṃvat 585, selon la tradition) et son disciple Siddharṣi, interprétait la date de l'*Upamitibhavaprapañcâ-kathâ* selon l'ère de Mahâvîra et arrivait ainsi à Saṃvat 592 (*sic*). Mais son calcul contient une erreur qui, à ma connaissance, n'a pas été remarquée jusqu'ici. En effet, 962 — 527 = 435 A. D., soit Vikrama Saṃvat 492, et non 592. Siddharṣi aurait ainsi vécu un siècle avant son maître Haribhadra! L'hypothèse de Peterson est donc absolument à rejeter.

La seconde note de M. Mironov a pour objet d'identifier l'auteur de la *Nyâyâvatâra-vivṛtti*. M. Satis Chandra Vidyabhusana, dans son édition du *Nyâyâvatâra* de Siddhasena Divâkara (Calcutta, 1909, p. v; cf. *J. A.*, sept.-oct. 1910, p. 401), incline à attribuer ce commentaire à Candraprabha sûri qui fonda en Saṃvat 1159 la secte Purṇimâ. Avec la plupart des savants indigènes, M. Mironov pense, au contraire, que l'auteur en est Siddharṣi.

M. Mironov étudie d'abord les colophons de trois manuscrits de cette *vivṛtti*. Toutefois il ne leur attribue qu'une importance secondaire, car ces colophons ne permettent pas une opinion certaine. A son avis, le vers final du commentaire est déjà plus probant sans l'être tout à fait. Mais il fonde surtout sa conviction sur trois passages empruntés au *ṭippaṇa* de Devabhadra. Ce Devabhadra, avec le surnom de Maladhârin, appartenait à la secte Harṣapurîya. Il était le disciple de Candra sûri, qui écrivait en Saṃvat 1222, et sur le *Kṣetrasamâsa* duquel il composa un commentaire en Saṃvat 1233. Il vivait donc environ deux siècles et demi après Siddharṣi, et son témoignage sur ce dernier mérite par là d'être pris en sérieuse considération. Il faut savoir gré à M. Mironov de l'avoir mis en lumière.

A. GUÉRINOT.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

La traduction anglaise de la « Somme médicale » attribuée à Caraka, la *Carakasaṃhitā*, commencée en 1890 par le Kavirāj Avinash Candra Kaviratna, n'a pas été, comme on pouvait le craindre, interrompue du fait de sa mort survenue en 1905. La publication a été continuée par les soins de son jeune fils, le Kavirāj Pareshnāth Sarma Khavibhūsan; en janvier 1911 a paru le LXe fascicule, donnant la fin du *Cikitsitasthāna*, la thérapeutique, la 6e et la plus considérable des 8 sections (*sthāna*) de l'ouvrage, dont elle forme à elle seule la bonne moitié, et les deux derniers sthānas (*Kalpa* et *Siddhi*), l'un et l'autre de bien moindre étendue, suivront à bref délai. La traduction, qui est en réalité l'œuvre de Kisori Mohan Ganguli (le même qui a traduit le Mahābhārata pour Pratap Candra Roy) et que celui-ci avait eu le temps d'achever quand il est mort à son tour en janvier 1908, n'est pas, depuis cette date du moins, la reproduction pure et simple du manuscrit laissé par le défunt : à partir du 26e chapitre du *Cikitsitasthāna*, elle a bénéficié d'une revision soigneuse de la part du gendre de feu Kaviratna, Manmathanāth Bandyopādhyāya, qui l'a notablement améliorée en appelant l'attention du lecteur sur certaines particularités du texte que le premier traducteur avait un peu négligées. On sait en effet que, comme toutes les œuvres anciennes, la *Carakasaṃhitā* ne nous est parvenue qu'après avoir subi de nombreux remaniements, que les recherches de Palmyr Cordier et surtout de Hœrnle ont mis en belle lumière : quelque part entre le VIIe et le XIe siècle notamment, ceux du Cashmirien Dṛḍhabala, qui est l'auteur du dernier tiers de la Saṃhitā actuelle et qui en a plus ou moins interpolé le reste, et, plus récemment, en 1879, ceux qu'elle a subis dans l'édition, plusieurs fois reproduite depuis, de Gangādhara. C'est sur cette édition, la moins autorisée en somme, qu'a été faite la traduction et, à cet égard, M. N. Bandyopādhyāya n'a pu que se conformer au choix de son prédécesseur. Mais, sans entrer dans le détail de ces questions d'authenticité, ce qui eût entraîné une revision rétrospective et n'eût pas été à sa vraie place dans une simple traduction, il a noté les additions, avouées du reste par la tradition, ainsi que les variantes des

éditions, et il a placé à la fin du *Cikitsitasthāna* un tableau comparatif de l'ordre des chapitres de cette section dans la vulgate et de celui qu'y a introduit Gangādhara. La traduction qui est en train de s'achever n'est donc pas une version critique de la Saṃhitā, mais, dans sa dernière partie du moins, elle en approche et, dans l'ensemble, elle est soignée et solide; elle donne à peu près tout ce qu'on peut attendre d'une traduction. Aussi rendra-t-elle d'excellents services et fait-elle dès maintenant grand honneur aux ouvriers ainsi qu'aux patrons de cette utile entreprise.

Ceux qui voudraient acquérir cette traduction et ceux des souscripteurs qui n'auraient pas reçu la suite régulière des 60 premiers fascicules devront s'adresser à Kavirāj Pareshnāth Sarma Kavibhūsan. Carakasaṃhitā Kāryālaya, 200, Cornwallis street, Calcutta. *A. Barth.*

— L'infortuné voyageur J. W. Brooke, massacré en décembre 1908 par les Lolos, a laissé un journal de voyage, qui a été mis par sa famille à la disposition de M. Fergusson, missionnaire au Sse-tchouen. M. Fergusson a eu également entre les mains les notes de M. Meares, compagnon de Brooke, aujourd'hui membre de l'expédition antarctique du capitaine Scott. Il a compilé, à l'aide de ces matériaux et de ses propres observations, un livre instructif, mais qu'on apprécierait davantage si M. Fergusson avait compris autrement sa tâche d'éditeur : *Adventure, Sport and Travel on the Tibetan Steppes*, by W. N. Fergusson, London, Constable, 8°, 16 s.

— La Société de Géographie a décerné le prix Pierre-Félix Fournier à notre confrère M. A. Cabaton pour son ouvrage intitulé : *Les Indes Néerlandaises* (Paris, Guilmoto).

PÉRIODIQUES.

Anthropos, vol. VI, fasc. 2 :

P. Aloys Schotter. Notes ethnographiques sur les tribus de Kouy-tcheou (Chine). — Jac. van Ginneken. Sprachwissenschaftliche Chronik.

Imperial and Asiatic Quarterly Review, April 1911 :

J. Knowles. The battle of the characters, or an imperial Script for India [sur un projet d'écriture commune aux diverses langues de l'Inde]. — E. Montet. Report on Semitic Studies and Orientalism. — C. M. Salwey. Japanese monographs : The Ainu, past and present.

Indian Antiquary, February 1911 :

R. Narasimhachar. The Chalukya Genealogy according to the Kannada poet Ranna. — K. B. Pathak. Mallishena-Mahapurana. — G. R. Kaye. Old Indian numerical Symbols. – The Asoka Numerals. –– A. Govindacharya Swamin. A Lacuna in the Harivamsa. — W. Crook. Songs about the King of Oudh. — V. A. Smith. The earliest Saka date. — Sitaramaiya. The plant Kuringi (Strobilanthus) and the worship of Kattaikkavalar.

March 1911 :

W. Irvine. The Emperor Aurangzeb Alamgir, 1618-1707. — V. A. Smith. The «Outliers» of Rajasthani. – Discovery of the plays of Bhasa, a predecessor of Kalidasa. — T. A. Gopinatha Rao. A note on the word Balgalchchu. — W. Crook. Songs from Northern India relating to the English.

Journal of the American Oriental Society, vol. XXXI, fasc. 2 :

Franklin Edgerton. The K-Suffixes of Indo-Iranian. Part I. — K. Asakawa. Notes on Village Government in Japan after 1600. — R. Blake. Vocalic *r, l, m, n,* in Semitic.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, April 1911 :

A. von Le Coq. Dr. Stein's Turkish Khuastuanift from Tun-huang, being a Confession-prayer of the Manichæan Auditores. Edited and translated. — T. Grahame Bailey. Kānaurī Vocabulary. — C. D. Blagden. A preliminary Study of the Fourth Text of the Myazedi Inscriptions. — L. A. Waddell. Ancient Historical Edicts at Lhasa. — G. E. Gerini. Chinese Riddles on ancient Indian Toponymy. — A. F. Rudolf Hoernle. The «Unknown Languages» of Eastern Turkestan. — J. F. Fleet. The Kaliyuga Era of B. C. 3102. — R. Gauthiot. Note sur la langue et l'écriture inconnues des documents Stein-Cowley. — *Miscellaneous Communications :* G. A. Jacob. Scraps from the Saddarsana. — J. E. Fleet. Brihaspati and Tishya. – The Use of the Abacus in India. — V. Venkayya. Vēlūrpāḷaiyam Plates of Nandivarman III. — J. D. A. The Origins of Bengali. — J. Kirste. Hero and Rao. — A. H. Francke. The Dalai Lama's Seal.

Le Muséon, vol. XI, n[os] 3-4 :

Th. Lefort. Théodore de Tabennèsi et la lettre pascale de saint Athanase sur le canon de la Bible. — A. Roussel. Rāmāyaṇa. Études philologiques (*suite*). — Léon Maes. Lettres inédites d'André Schott. — L. de la Vallée Poussin. Madhyamakāvatāra. Introduction au Traité du Milieu de Candrakīrti, avec le commentaire de l'auteur, traduit d'après la version tibétaine (*suite*).

Rivista degli Studi orientali, vol. III, fasc. 4 :

C. Conti Rossini. Studi su popolazioni dell' Etiopia. — E. Griffini. Lista dei mss. arabi, nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano (*suite*). — Bollettino : V. Asia Centrale e Estremo Oriente. — Addenda et Index.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. XXIV, fasc. 4 :

J. Charpentier. Zur Geschichte des Cariyāpiṭaka. — J. Hertel. Literarisches aus dem Kauṭilīyaśāstra. — D. H. Müller. Zur Reihenfolge der babyl.-assyr. Planetennamen. — H. Torczyner. Der Name Sanheribs. — M. Schorr. Die altbabylonische Rechtpraxis.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 10 MARS 1911.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Chavannes, *vice-président;* Allotte de la Fuÿe, Aymonier, Bacot, Basmadjian, Bouvat, A.-M. Boyer, P. Boyer, Cabaton, de Charencey, Decourdemanche, Delaporte, Deny, Devèze, Fevret, Finot, de Fontainieu, Foucher, Gaudefroy-Demombynes, Gauthiot, de Genouillac, Geuthner, Ismaël Hamet, Huart, Mayer Lambert, Lang, S. Lévi, I. Lévy, Mazon, Meillet, Nau, d'Ollone, Paulhan, Pelliot, Périer, Ræské, Reby, Schwab, Vinson, Vissière, *membres;* Thureau-Dangin, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 10 février est lu et adopté.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société :

Par M. Gaudefroy-Demombynes : *Les cent et une nuits* (traduit de l'arabe); — par M. Basmadjian, une histoire résumée de l'Arménie.

Par 13 voix contre 1 à M. Casanova, 1 à M. Guieysse, 1 à M. Ismaël Hamet, S. A. le prince Roland Bonaparte est élu membre du Conseil en remplacement de M. Mondon-Vidailhet, décédé.

La proposition de M. Gauthiot, relative à la présentation et à l'élection des nouveaux membres [1], revient en discussion. M. Vinson demande le maintien du *statu quo*. Une proposition transactionnelle de M. Delaporte, à laquelle se rallie M. Gauthiot, est adoptée par 13 voix contre 2 : «A l'avenir, les noms des membres présentés et ceux de leurs parrains figureront à l'ordre du jour, sur la lettre d'invitation.»

Conformément à une proposition faite par M. Delaporte, le Conseil

[1] Voir le procès-verbal de la séance du 10 février.

décide que la durée des communications ne pourra excéder vingt minutes et sera, autant que possible, limitée à un quart d'heure.

M. Mayer LAMBERT étudie la prononciation de l'*a* et de l'*o* en syriaque (voir l'annexe au procès-verbal). M. HUART signale des faits parallèles en persan.

M. GAUTHIOT démontre qu'un manuscrit rapporté par M. Stein et récemment publié par M. Cowley est rédigé en langue sogdienne.

La séance est levée à 6 heures 10.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

DE LA PRONONCIATION EN *a* ET EN *o* CHEZ LES JUIFS ET LES SYRIENS.

On sait que chez les Juifs il y a deux manières de prononcer la voyelle *qameṣ*. Dans l'Orient[1], sur le littoral sud et nord de la Méditerranée, on la prononce *a*, tandis qu'en Russie, en Roumanie, en Autriche-Hongrie, en Allemagne, dans le nord de la France et en Angleterre (à part quelques communautés d'origine espagnole), on la prononce *o*. Il ne faut donc pas distinguer entre les Juifs orientaux et occidentaux, mais entre les Juifs méridionaux et septentrionaux. Pour les temps anciens, nous savons que les Juifs d'Égypte prononçaient en *a*, puisque la Septante emploie l'*alpha* dans les mots ponctués plus tard avec un *qameṣ*. Mais les divers systèmes de vocalisation, dont le dernier, celui de Tibériade, paraît avoir été fixé au VIIIe siècle, sont conformes à la prononciation en *o* aussi bien dans la Palestine que dans la Babylonie. Il n'y a aucune raison de croire que dans les écoles de Tibériade on lisait le *qameṣ a*, comme l'a pensé M. Bacher[2]. Les systèmes de vocalisation employés en Babylonie et en Palestine se correspondent exactement en ce qui concerne le *qameṣ*. En outre, on a le témoignage du grammairien Ibn-Ezra, qui, encore au XIIe siècle, affirme que les gens de Tibériade et des savants d'Égypte et d'Afrique savent prononcer le *qameṣ*, en lui donnant un son intermédiaire entre le *pataḥ* et le *ḥolem*[3]. On voit que, d'après lui,

[1] D'après Jacob SAPIR, *Eben sappir*, 54 *b*, les Yéménites prononceraient le *qameṣ o* comme les Juifs du Nord.

[2] *Die hebräische Sprachwissenschaft*, p. 7; *Die Anfänge der hebräischen Grammatik*, p. 19.

[3] *Saḥot*, éd. Berlin, 1769, p. 3 *b*.

dans la Palestine du Nord les *gens* prononcent en *o*, dans le Sud il n'y a que des *savants* qui le fassent.

On a voulu établir un parallélisme entre cette double prononciation de l'hébreu et celle du syriaque chez les Syriens orientaux et occidentaux ou Nestoriens et Jacobites, les premiers prononçant le *zeqâfâ a*, les derniers *o*. Si nous consultons les grammairiens modernes nous y trouvons des indications assez confuses : Hoffmann[1] croit que le nom de *zeqâfâ* indique l'élévation du son, donc *a* (!); mais il pense que le peuple pouvait prononcer un son intermédiaire entre *a* et *o*. Uhlemann[2] admet que cette voyelle est *quelquefois* prononcée *a* chez les Nestoriens. M. Nöldeke[3], suivi par M. Nestle (1888), voit dans le *zeqâfâ* un *a* long, tandis que M. Rubens Duval[4] y voit un *a* obtus opposé à un *a* aigu, mais sans dire ce qu'il entend par *a* obtus et *a* aigu.

Ces assertions des grammairiens s'appuient sur l'autorité d'Assemani, qui, dans sa *Bibliotheca orientalis*, t. III, p. II, p. 379, déclare que les Nestoriens prononcent le *zeqâfâ a* et les Jacobites *o*. Assemani est assurément digne de foi pour l'époque où il écrivait, c'est-à-dire au commencement du XVIIIe siècle, et la différence de prononciation entre les Orientaux et les Occidentaux est attestée de nos jours dans les dialectes néo-syriens[5]. Mais cette différence existait-elle à l'époque où les points-voyelles ont été introduits et même plus tôt? C'est ce que nous désirons examiner.

Dans les Évangiles, l'araméen est prononcé en *a*, mais le dialecte est celui du Sud, et non pas du Nord.

Assemani, en se fondant sur un passage de Bar-Hebræus, a cru que jusqu'à l'époque de Joseph d'Ahwâz (VIe siècle) les Nestoriens prononçaient comme les Occidentaux. Mais dans le passage en question il s'agit de l'accentuation et non pas des voyelles[6]. Dans une récente communication faite à la Société asiatique, M. l'abbé Nau a cité une phrase syriaque transcrite en caractères grecs par Léonce, évêque de Néapolis en Chypre (fin du VIe siècle) et dans laquelle la négation *lâ* est rendue par λα, et il se demande si l'on ne doit pas conclure qu'à ce moment-là les Occidentaux prononçaient le *zeqâfâ a*. Il est à noter que M. Duval[7] pose une question

(1) *Grammatica Syriaca*, 1827, I, p. 92.

(2) *Grammatik der syrischen Sprache*, 1857, p. 6.

(3) *Syrische Grammatik*, 1880; 2e édit., 1898, p. 7.

(4) *Traité de grammaire syriaque*, 1881, p. 44.

(5) Nöldeke, *Grammatik der neu-syrischen Sprache*, p. 7.

(6) Voir Merx, *Historia artis grammaticæ apud Syros*, p. 28; R. Duval, *Littérature syriaque*, p. 70.

(7) *Traité de grammaire syriaque*, p. 45.

semblable à propos de Jacques d'Édesse (même époque). Celui-ci avait inventé un système de voyelles imité des voyelles grecques, dans lequel le *zeqâfâ* était exprimé par l'*olaf.* Cette lettre ne devait-elle pas répondre dans la pensée de Jacques d'Édesse à l'*alpha* et par conséquent à un son *a?* M. Duval ne le croit pas [1], car on ne comprendrait pas un changement brusque de prononciation dans un intervalle de deux siècles à peine. Selon lui, le *zeqâfâ* étant intermédiaire entre *a* et *o,* on pouvait le traiter comme un *a,* si l'on envisageait sa valeur grammaticale, ou comme un *o,* si l'on cherchait à en exprimer la prononciation exacte.

Cette argumentation très judicieuse s'applique également bien au document signalé par M. l'abbé Nau, d'autant plus que l'évêque de Néapolis a pu se conformer à la tradition des Évangiles, sans chercher à rendre phonétiquement la prononciation usuelle. On peut donc admettre que la prononciation des Jacobites était déjà ancienne, quand les points-voyelles furent introduits, mais on doit aussi se demander si à cette époque les Nestoriens eux-mêmes ne prononçaient pas en *o.* C'est une thèse que M. l'abbé Martin a émise dans son article sur les Syriens orientaux et occidentaux [2]. Voici les raisons sur lesquelles il s'appuie : 1° les points-voyelles ont passé des Nestoriens aux Jacobites ; or ceux-ci ont adapté au son *o* le signe nestorien ; 2° Bar-Hebræus témoigne que les Nestoriens emploient quelquefois le son *o* [3] ; 3° les Néo-Syriens possèdent encore aujourd'hui un son qui en approche.

Assurément les arguments de l'abbé Martin sont contestables: 1° en ce qui concerne l'introduction des signes nestoriens chez les Jacobites, ceux-ci pouvaient conserver la valeur grammaticale des signes sans en adopter la prononciation (cf. R. Duval, *Traité de grammaire syriaque,* p. 52, note 1): 2° pour le témoignage de Bar-Hebræus, personne ne paraît avoir remarqué que le grammairien parle de la prononciation du *petâḥâ* et non de celle du *zeqâfâ ;* or, c'est la prononciation du *zeqâfâ* qui

[1] M. Duval aurait pu renforcer la question en observant que Jacques d'Édesse distingue quatre couples de voyelles; il semble donc bien que, chez lui, il y ait deux *a*, un long et un bref. Mais la réponse de M. Duval garde toute sa valeur.

[2] *Journal asiatique,* 1872, I, p. 449 et 453.

[3] Dans le passage en question (*Ketobo desèmhé*, I, p. 132, Bar-Hebræus dit que les Nestoriens prononcent, dans les verbes à la forme *pa'el* avec deuxième radicale *riš* ou *'ayn*, la voyelle *petâḥâ* comme si c'était un *zeqâfâ*. Ailleurs (*op. cit.*, II, p. 7) il dit que les Nestoriens confondent le *petâḥâ* avec le *zeqâfâ*, là où il n'y a pas redoublement de la consonne, par exemple *zar'â* «semence» avec *zâr'â* «semeur».

est en discussion; 3° si les Néo-Syriens prononcent dans quelques mots le *zeqâfâ o*, ils le prononcent en général *a*. Il y aurait donc plutôt présomption en faveur de la prononciation en *a*.

Mais la thèse de l'abbé Martin nous paraît pouvoir être défendue à l'aide d'autres arguments plus solides. Tout d'abord le nom même du *zeqâfâ*, usité chez les Orientaux comme chez les Occidentaux, indique nécessairement, quoi qu'en dise Hoffmann, le son *o*, car il signifie «redressement (de la bouche)». Donc, les Orientaux devaient, quand ce nom est entré en usage, prononcer le *zeqâfâ o*.

Ensuite, tandis que les Jacobites transcrivent la diphtongue *au* avec un *petâḥâ* les Nestoriens l'écrivaient presque toujours avec un *zeqâfâ*. Or l'emploi de cette voyelle ne s'explique que si elle se prononçait *o*, le son de l'*a* dans *au* se rapprochant de *o* sous l'influence de l'*u*.

Enfin si le témoignage de Bar-Hebræus ne peut être invoqué directement puisque cet auteur parle du *petâḥâ* et non du *zeqâfâ*, indirectement il prouve que cette dernière voyelle était prononcée *o*, tout au moins dans l'opinion du grammairien. En effet, celui-ci reproche aux Nestoriens de prononcer quelquefois le *petâḥâ* comme le *zeqâfâ*. Donc le *zeqâfâ* était prononcé *o* par tout le monde. Nulle part, d'ailleurs, que nous sachions, Bar-Hebræus ne fait allusion à la prononciation du *zeqâfâ* en *a*.

D'autre part, le rapprochement même que l'on a fait entre la prononciation de l'hébreu et celle du syriaque peut servir à démontrer que les Syriens orientaux ne devaient pas prononcer en *o* le *zeqâfâ* au moment où leur système de vocalisation a été introduit, c'est-à-dire au VIIIe siècle. A la même époque remonte le système de points-voyelles usité à Tibériade; or, ce système, qui est adapté à la prononciation en *o*, puisque le *qameṣ* est employé pour l'*o* bref, présente sept voyelles tout comme le système des Nestoriens, et, bien que les signes soient différents, les voyelles se correspondent exactement. Il est donc très vraisemblable que le système des Syriens orientaux indique pour le *zeqâfâ* le son *o*.

En outre, chez les Juifs, comme nous l'avons dit plus haut, on prononçait en *o* dans le Nord et en *a* dans le Sud. Les Nestoriens et Jacobites étant tous dans le nord de la Syrie, il serait étonnant qu'ils n'aient pas eu la même manière de prononcer que les Juifs de la même région.

Donc, bien que le *zeqâfâ* provienne d'un *a* primitif, il est probable que bien avant l'invention des signes des voyelles, les Syriens du Nord lui donnaient le son *o* ouvert, c'est-à-dire un son intermédiaire entre l'*a* pur et l'*o* fermé. Plus tard, sans doute sous l'influence de l'arabe, les Syriens orientaux ont retransformé la prononciation du *zeqâfâ*, qui est ainsi revenu à sa valeur originelle, tandis que les Syriens occidentaux

continuaient à le prononcer *o*. Au VIIIe siècle la différence était devenue tout à fait tranchée. Peut-être à l'époque de Bar-Hebræus (XIIIe siècle) le régression du *zeqâfâ* avait-elle déjà commencé chez les Nestoriens et la distinction des voyelle *petâḥâ* et *zeqâfâ* n'était-elle plus très nette. Bar-Hebræus, partant de l'idée que le *zeqâfâ* était *o*, a pu se méprendre sur la prononciation des Nestoriens et accuser ceux-ci de confondre l'*a* avec l'*o*, alors qu'en réalité c'était l'*o* qui tendait à retourner vers l'*a*. Mais si, de son temps, les Nestoriens avaient prononcé le *zeqâfâ* tout à fait *a*, Bar-Hebræus ne s'y serait pas certainement trompé.

En résumé le son *a*, qui s'était transformé en *o* chez les Syriens septentrionaux, est revenu ensuite à sa valeur primitive chez les Orientaux. On en conclura que les modifications phonétiques ne suivent pas toujours la même direction, mais peuvent présenter des mouvements rétrogrades.

Mayer Lambert.

SÉANCE DU 12 AVRIL 1911.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Allotte de la Fuÿe, Amar, Bacot, Basmadjian, Bloch, Bourdais, Bouvat, A.-M. Boyer, Cabaton, de Charencey, Dussaud, Fevret, Gauthiot, de Genouillac, Huart, Madrolle, d'Ollone, Pelliot, Périer, Reby, Schwab, Theillet, *membres*.

Le procès-verbal de la séance du 10 mars est lu et adopté.

Lecture est donnée d'une lettre du Ministère annonçant l'ordonnancement du deuxième trimestre de la subvention pour 1911.

Sur la proposition de MM. Senart et Bouvat, la Bibliothèque Vaticane est admise comme membre de la Société asiatique.

La Société décide d'accorder à M. Geuthner l'autorisation de réimprimer, à ses frais, la traduction de la *Description de l'Afrique* d'El-Bekri par M. de Slane, publiée dans le *Journal asiatique*.

M. le commandant d'Ollone présente son ouvrage récemment paru : *Les derniers Barbares*, et fournit quelques détails sur la collection des

publications scientifiques de sa mission; il est remercié et félicité par M. le Président. Parlant des ouvrages musulmans chinois, au nombre de 36, qu'il a rapportés et qui peuvent être considérés comme constituant le fonds de toute bibliothèque musulmane en Chine, il annonce que ces ouvrages, étudiés par M. Vissière et destinés à la Bibliothèque nationale, sont mis dès maintenant à la disposition des travailleurs. M. le commandant d'Ollone démontre ensuite que le nom de Houei-Houei, donné aux musulmans en Chine, n'est autre que la déformation du mot *ouïgour* : un texte rapporté par lui ne laisse, à cet égard, aucun doute (voir l'annexe au procès-verbal).

M. de Charencey étudie le nom de la feuille dans divers dialectes ougro-finnois (voir l'annexe au procès-verbal).

M. Allotte de la Fuÿe signale l'importance de quelques publications assyriologiques récentes, et, notamment, d'un texte anzanite publié par le P. Scheil.

M. Pelliot attire l'attention de la Société sur deux documents du XIII[e] siècle retrouvés en Chine par M. Chavannes, qui contribuent à élucider les origines de l'Islam dans ce pays, et sur une lettre de marchand musulman datant de 1207 ou 1208.

M. de Charencey fait quelques observations sur les rapports des langues sémitiques avec les langues chamitiques, à propos du livre de M. Reinisch, *Das Persönlichfürwort und die Verbalflexion in den chamito-semitischen Sprachen.*

M. de Genouillac annonce l'apparition de la *Grammaire sumérienne* de M. Langdon, et signale l'importance de cet ouvrage pour les études assyriologiques.

M. le commandant d'Ollone insiste sur cette considération qu'il importe, au point de vue de l'histoire de l'islamisme en Chine, de distinguer soigneusement entre la présence temporaire ou localisée de musulmans étrangers sur la côte et la diffusion de l'islamisme à l'intérieur et parmi la population chinoise. Il estime que c'est par la voie de terre qu'a dû se produire cette pénétration.

MM. de Charencey et Pelliot font quelques remarques sur les colonies juives en Chine.

M. le Président souhaite la bienvenue à M. le professeur Martin Hartmann, du Séminaire des Langues orientales de Berlin, qui assiste à la séance.

Deux membres inscrits pour d'autres communications se trouvant empêchés, la séance est levée.

ANNEXES AU PROCÈS-VERBAL.

DU NOM DE LA FEUILLE DANS PLUSIEURS DIALECTES OUGRO-FINNOIS.

Le nombre des emprunts lexicographiques faits par les dialectes ougro-finnois à ceux des idiomes germaniques ou letto-slaves fut, on le sait, très considérable. Dans plusieurs d'entre eux, l'élément adventice surpasse notablement l'élément indigène. Le présent travail en fournira, croyons-nous, une preuve nouvelle.

Les populations ougro-finnoises désignent la feuille par des termes souvent fort différents et ne se rattachant pas à une racine identique. Plusieurs de ces derniers accusent visiblement une origine indo-européenne. Certains autres, en revanche, sont peut-être originaux.

Citons d'abord le suami *lehti* «feuille», que Castren (*Elementa Grammaticae Tscheremissicae*) rapproche du tchérémisse *listäs*. La mutation de la sifflante en *h* s'expliquerait difficilement. On aurait donc quelque lieu d'admettre que ce terme *lehti* n'a point été pris à un idiome étranger.

Nous n'oserions en dire autant du morduin *lopa* (même sens). Il rappelle trop, et pour la forme et pour le sens, d'une part, l'allemand *laub;* moyen-haut allemand *loup, loub;* anglais *leaf;* hollandais *loof;* gothique *laufs,* au pluriel, *laubôs;* et de l'autre, le lithuanien *làpas* où, par exception, la diphtongue germanique se trouve représentée par un *a;* sorabe ou wende *lapena, lepen* (voir Bogumil Linde, *Słownik języka Polskiego,* Lvov, 1855, et Miklosich, *Dictionnaire abrégé de six langues slaves,* Wien, 1885).

Ce nom de la feuille était-il, dès le principe, commun aux Germains et aux Letto-Slaves, ou bien a-t-il passé du vocabulaire des premiers à celui des seconds? Nous n'oserions rien affirmer à cet égard. Ce qui nous paraît clair, c'est que le morduin *lopa,* assez isolé au sein du groupe ougro-finnois, rappelle plus le lithuanien et le wende que l'allemand ou le gothique.

M. Kluge (*Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*) signale une parenté, au moins possible, entre ces termes et le grec *λέπας* «écorce, pelure, peau».

Nous ne nous hasarderons pas, d'ailleurs, à soutenir que l'ostyak *lìbet* «feuille», le magyar *lével* aient rien à faire avec le vocable morduin. Cependant, ils s'en approchent beaucoup phonétiquement et veulent dire juste la même chose.

Par exemple, l'emprunt fait au slave ou, pour être plus exact, au russe, ne semble guère contestable, en ce qui concerne le lapon *lasta*, «feuille» et le tchérémisse déjà mentionné *listäs*, zyriène *lis*. Cf. russe лисτъ *liste*, *list* «feuille», et au génitif листа; polonais *liść* (même sens); tchèque *list*, *listj*; wende *lyst* ou *list*, synonyme de *lapena*; bulgare et serbe лист *list*, etc. Ce n'est sans doute d'ailleurs pas au seul point de vue du lexique que les Ougro-Finnois ont dû subir l'influence de voisins plus civilisés qu'ils n'étaient eux-mêmes.

Cte de Charencey.

COLLECTION D'OUVRAGES MUSULMANS CHINOIS.

DE L'ORIGINE DU NOM DE *HOUEI-HOUEI* PORTÉ PAR LES MUSULMANS CHINOIS.

On ne connaissait guère jusqu'ici la littérature des Musulmans chinois, sans laquelle pourtant il semble difficile d'étudier la situation et les tendances de l'Islam dans l'Empire du Milieu. Une vingtaine d'ouvrages seulement avaient été signalés : des analyses et des extraits de plusieurs d'entre eux avaient été donnés, surtout par Vassiliew, l'archimandrite Palladius, Dabry de Thiersant, Wylie, Hogg, la *Revue du Monde musulman*, mais des autres on ne connaissait guère que les noms.

Ma mission a rapporté trente-six ouvrages qui comprennent à peu près tous ceux qu'on avait signalés antérieurement, et en outre la presque totalité des autres ouvrages musulmans chinois, du moins de ceux qui sont répandus et estimés. M. Vissière a bien voulu analyser cette collection dans le numéro de janvier 1911 de la *Revue du Monde musulman*, où il déclare qu'elle constitue «une mine de renseignements dont quelques filons seulement ont été explorés». Cette mine sera dorénavant à la disposition des travailleurs, car nous destinons ces ouvrages à la Bibliothèque nationale.

Dès maintenant je crois utile de signaler un point qui, grâce à eux, me semble acquis à la science. On sait que l'introduction et la diffusion de l'Islam en Chine sont fort obscures. Les légendes mises à part,

on ignore la date de son entrée, les noms de ses propagateurs, les effets de leur propagande durant des siècles, ou du moins on ne possède sur ces points que des données fort controversables. On ne sait même pas l'origine du nom de *Houei*, ou *Houei-Houei*, ou *Houei-tseu* que portent les Musulmans chinois, à l'exclusion de tout autre. Ce point a une importance particulière. Puisque cette religion, venue d'ailleurs, a dû se présenter d'abord sous un autre vocable, un nouveau nom ne lui a pas été appliqué ainsi qu'à ses sectateurs sans aucun motif, sans même qu'on se soit aperçu de son apparition. Il y a donc dans cette dénomination une énigme qui touche étroitement au développement de l'Islam chinois : c'est pourquoi tous les auteurs se sont attachés à l'interpréter.

On s'en est tenu longtemps à l'explication que donne un petit livre musulman extrêmement répandu, le *Houei-Houei yuan lai* «De l'origine des Musulmans», explication que donnent d'ailleurs sans hésitation tous les Mahométans interrogés : le caractère 回 *Houei* signifiant «retour», ce nom symboliserait le retour des Chinois à la vraie religion, ou encore le retour sur soi-même.

Une autre explication plus vraisemblable se présentait cependant à l'esprit de ceux qui ont étudié l'histoire chinoise : ils constataient que les Ouïgours ou *Houei-Hou*, interposés entre la Chine et le monde islamique, s'étaient en majorité convertis de bonne heure à la foi musulmane, et que, pour les Chinois, c'est eux qui sans doute avaient longtemps représenté l'Islam : de là à appliquer leur nom à tous ceux qui embrassaient la même religion il n'y avait qu'un pas. Mais il n'y avait aucun texte à l'appui de cette hypothèse, contraire aux affirmations des Musulmans eux-mêmes.

Or l'un de nos ouvrages, le *Tchou T'ien ta tsan tsi kiai* «Recueil de commentaires sur la grande louange, prière au Ciel», contient un chapitre, *Houei-Houei chouo* «Discours sur les Musulmans», dû à Lieou tche, le plus estimé de tous les auteurs mahométans, et dans ce chapitre le texte suivant (p. 39 r°) :

«La doctrine du saint Mou-han-mo-to (Mohammed) se répandit de l'Ouest à l'Est, en passant par le pays des Houei-Hou, limitrophe de l'Empire du Milieu et de T'ien-Fang (Arabie); *nos coreligionnaires furent eux aussi appelés Houei-Hou.* Sous les Song et les Yuan, les lettrés d'Arabie arrivèrent en grand nombre, et, considérant que les deux caractères *Houei Hou* n'avaient aucun sens, ils les remplacèrent par les deux caractères *Houei Houei*, dont le son était voisin des deux premiers et dont le sens était plus profond...

«C'est à tort que bien des gens ont donné des acceptions perverses au

caractère *Houei.* Tous les sens qu'on peut attribuer à ce caractère sont très beaux.» (Capitaine Lepage, trad.)

Ce texte si net nous donne à la fois l'étymologie historique du nom, qui n'est autre que celui des Ouïgours étendu à tous leurs coreligionnaires, et en même temps l'origine des sens mystiques qu'y ont introduits plus tard ceux qui, après la destruction des Ouïgours, ne savaient plus le rôle qu'ils avaient joué dans l'islamisation de la Chine.

En même temps il éclaire d'une vive lueur le problème de l'introduction de l'Islam, qui, selon lui, n'est pas venu par mer et ne s'est pas répandu dès la dynastie des T'ang, mais qui s'est propagé par terre chez les Nomades et ne s'est installé dans l'Empire, avec le concours d'apôtres venus de l'Occident, que sous les Song et les Yuan. C'est d'ailleurs ce qui résulte de tous les documents que nous avons recueillis et que je vais publier très prochainement.

Commandant d'Ollone.

NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE[1].

I. Livres.

Abu Zaïd al-Ansârî. *Kitâb al-Hamz*, traité philologique inédit, édité par le P. L. Cheikho S. J. (Extrait). — Beyrouth, 1911; in-8°. [Dir.]

Allotte de la Fuÿe. *Monnaies incertaines de la Sogdiane et des contrées voisines.* Première partie (Extrait). — Paris, 1910; in-8°. [A.]

Annual Progress Report of the Superintendent of the Archæological Survey, Northern Circle, for the year ending 31st March 1910. — Lahore, Punjab Economical Press, 1910: in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Basmadjian (K. J.). *Histoire d'Arménie,* 2e année. — Constantinople, 1910; in-16. [A.]

Bergsträsser (Gotthelf). *Die Negationen im Kur'ân.* Ein Beitrag zur historischen Grammatik des Arabischen (Inaugural-Dissertation). — Leipzig, August Pries, 1911; in-8°. [A.]

[1] Les publications marquées d'un astérisque sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une Société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M. I. P. = Ministère de l'Instruction publique.

Bibliotheca Buddhica. X. *Saddharmapuṇḍarīka*, edited by Prof. H. Kern and Prof. Bunyiu Nanjio, 4. — XII. *Tišastvustik*, ein in türkischer Sprache bearbeitetes buddhistiches Sutra. Transcription und Übersetzung von W. Radloff. Bemerkungen zu den Brāhmī Glossen von Baron A. von Staël-Holstein. — XIII. *Mahavyutpatti*, publ. par J. P. Minayeff: 2e édition, par N. D. Mironov. — Saint-Pétersbourg, 1910; in-8°. [Académie impériale des Sciences.]

Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques. Fasc. 189 : *Les comtes de Savoie et les rois de France pendant la guerre de Cent ans (1329-1391)*, par Jean Cordey. — Paris, Honoré Champion, 1911; in-8°. [M. I. P.]

Cartas de Affonso de Albuquerque, seguidas de documentos que as elucidam, publicadas de ordem..... da Academia Real das Sciencias de Lisboa, e sob la direcção de Raymondo Antonio de Bulhão Pato. Tomos I-IV. — Lisboa, 1884-1910; 3 vol. in-4°. [Dir.]

Castagné (J. A.). *Antiquités des steppes kirghizes et du pays d'Orenbourg* (en russe; forme le tome XXII des *Travaux de la Commission scientifique des Archives d'Orenbourg*). — Orenbourg, Kérimoff, Huseïnoff et Cie, 1910; in-4°. [A.]

Charencey (Cte de), *Étymologies euskariennes.* — Paris, Honoré Champion, 1911; gr. in-8°. [A.]

Chavannes (Édouard). *L'Inscription funéraire de Ts'ouan Pao-Tseu.* Réponse à M. Farjenel (Extrait). — London, Royal Asiatic Society, 1911; in-8°. [A.]

Coedès (G.). *Catalogue des pièces originales de sculpture khmère conservées au Musée indochinois du Trocadéro et au Musée Guimet* (Extrait). — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-8°. [A.]

— *Les deux inscriptions de Vat Thĭpdĕi, province de Siem Rāp* (Extrait). — Angers, s. d.; in-8°. [A.]

Collection d'un amateur. Objets d'art de la Corée, de la Chine et du Japon, dont la vente aura lieu à Paris, Hôtel Drouot, du lundi 27 au jeudi 30 mars, à 2 heures. — Paris, Ernest Leroux, 1911; in-4°. [Éd.]

E. J. W. Gibb Memorial. Vol. XVII : *Kashf al-Mahjúb*, by 'Alí b. 'Uthman Al-Jullabi Al-Hujwírí. Translated by R. A. Nicholson. — Leyden, E. J. Brill; London, Luzac and Co., 1911; in-8°. [Dir.]

École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses. *La Section de 1886 à 1911, son histoire, son œuvre*, par M. J. Toutain, précédé d'une préface de M. A. Esmein. Avec un rapport sommaire sur

les conférences de l'exercice 1909-1910, et le programme des conférences pour l'exercice 1910-1911. — Paris, Imprimerie nationale, 1911; in-8°. [Dir.]

Ethnographic Survey of India. — A Prabhu Marriage. Customary and religious Ceremonies performed in the Marriage of a Member of the Chandraseni Kāyasth Prabhus of Bombay, by Rai Behadur B. A. Gupte. — Calcutta, Superintendent Government Printing, 1911; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Fergusson (James). *History of the Indian and Eastern Architecture*, revised and edited, with additions... by James Burgess and R. Phené Spiers. — London, John Murray, 1910; 2 vol. in-8°. [Don de M. J. Burgess.]

Gaudefroy-Demombynes (M.). *Les Cent et une Nuits*, traduites de l'arabe. — Paris, E. Guilmoto, 1911; in-8°. [A.]

Gazetteers. *Bengal District Gazetteers*, vol. XXIII: *Burdwan*, by J. C. K. Peterson. — Vol. XXIV: *Nadia*, by J. E. H. Garrett. — Calcutta, 1910; 2 vol. in-8°.

District Gazetteers of the United Provinces of Agra and Oudh, vol. VI: *Aligarh*, by H. R. Nevill. — Allahabad, F. Luker, 1909; in-8°.

Herrmann (Albert). *Die alten Seidenstrassen zwischen China und Syrien.* — Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1910; in-8°. [Éd.]

Hinke (J. W.). *Selected Babylonian Kudurru Inscriptions.* — Leiden, late E. J. Brill, 1911; in-16. [Éd.]

Hrishikēsa Sāstri and Siva Chandra Gui. *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College*, Nos 22-23. — Calcutta, J. N. Banerjee and son, 1906; in-8°. [Dir.]

Hunt (Arthur S.). *Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library, Manchester.* Vol. I, Literary Texts (Nos. 1-61), with ten Plates. — Manchester, at the University Press, 1911; in-4°. [Dir.]

Krausz (Dr. Joseph). *Die Götternamen in den babylonischen Siegelcylinderlegenden*, zusammengestellt und gearbeitet. Mit zahlreichen Beiträgen von Prof. Dr. Fritz Hommel. — Leipzig, Otto Harrassowitz, 1911; in-8°. [Éd.]

Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass-Hadschib aus Bälasagun. Text und Übersetzung nach den Handschriften von Wien und Kairo, herausgegeben von Dr. W. Radloff. — Saint-Pétersbourg, 1900-1910; 2 vol. in-4°. [Académie impériale des Sciences.]

Lehrbucher des Seminars für Orientalische Sprachen in Berlin. — Band 23 : Karl MEINHOF, *Lehrbuch der Nama-Sprache.* — Band 24 : Hermann TÖNJES, *Lehrbuch der Ovambo-Sprache. Osikuanjama.* — Band 25 : Hermann TÖNJES, *Wörterbuch der Ovambo-Sprache. Osikuanjama-Deutsch.* — Band 26 : Hermann NEKES, *Lehrbuch der Jaunde-Sprache.* — Berlin, Georg Reimer, 1909-1911 ; 4 vol. petit in-8°. [Dir.]

LOISY (Alfred). *A propos d'histoire des religions.* — Paris, Émile Nourry, 1911 ; in-18. [A.]

LORENZO (G. DE). *India e Buddhismo antico.* Seconda edizione. — Bari, Gius. Laterza e figli, 1911 ; pet. in-8°. [Éd.]

MARKOFF (A.). *Topographie des trésors de monnaies orientales (sassanides et koufiques).* — Saint-Pétersbourg, imprimerie de l'Académie impériale des Sciences, 1910; gr. in-8°. [Dir.]

MARNEUR (François). *Essai sur la théorie de la preuve en droit musulman.* — Paris, L. Larose et L. Tenin, 1910; in-8°. [A.]

MILNE (Mrs. Leslie). *Shans at home. With two chapters on Shan History and Literature,* by Rev. Wilbur Willis COCHRANE. With Illustrations. — London, John Murray, 1910; in-8°. [Éd.]

Mission française de Chaldée. *Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée Impérial Ottoman.* Tome I : *Textes de l'époque d'Agadé,* par Fr. THUREAU-DANGIN. Tome II : *Textes de l'époque d'Agadé et de l'époque d'Ur,* par Henri DE GENOUILLAC. — Paris, Ernest Leroux, 1910; 2 vol. in-4°. [Éd.]

MONTET (E.). *De l'état présent et de l'avenir de l'Islam.* Six conférences faites au Collège de France en 1910. — Paris, Paul Geuthner, 1911; in-8°. [Éd.]

MORET (A.). *Rois et dieux d'Égypte.* — Paris, librairie Armand Colin, 1911; in-18. [Éd.]

NICOLAS (A.-L.-M.). *Essai sur le Chéïkhisme. I : Chéïkh Ahmed Lahçahi.* — Paris, Paul Geuthner, 1910; in-16. [Éd.]

OLLONE (Commandant D'). *Les derniers Barbares. Chine, Tibet, Mongolie. Mission d'Ollone, 1906-1909,* 4ᵉ édition. — Paris, Pierre Lafitte et Cⁱᵉ, 1911 ; in-8°. [A.]

ORELLI (Conrad VON). *Allgemeine Religionsgeschichte.* Zweite Auflage, I, 1. — Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag, 1911; in-8°. [Éd.]

OUVRAGES EN GUZERATI. *Réunion de 67 volumes ou brochures provenant de la bibliothèque de James Darmesteter.* [Don de M. Paul Geuthner.]

Pekarsky (E. K.). *Spécimens de la littérature populaire yakoute*, fasc. IV. — Saint-Pétersbourg, imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1910; in-8°. [Dir.]

Reinach (A.-J.). *Rapport sur les fouilles de Koptos* (Extrait). — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-8°. [A.]

Rosenberg (Frédéric). *Notices de littérature parsie*, I-II. — Saint-Pétersbourg, imprimerie de l'Académie impériale des Sciences, 1909; in-8°. [Dir.]

Salemann (K. G.). *Nouvelles acquisitions du Musée Asiatique*, I-IV. — 1908.

— *Manuscrits musulmans acquis par le Musée Asiatique en 1909-1910.* — 1911.

— *Compte rendu des travaux du Musée Asiatique en 1910-1911.*

Ensemble trois extraits en langue russe. — Saint-Pétersbourg, 1908-1911; in-4°. [Don de l'Académie impériale des Sciences.]

Schmidt (Valdemar). *Glyptothèque Ny-Carlsberg. Choix de monuments égyptiens.* Deuxième série. — Bruxelles, Vromont et Cie, s. d.; in-18. [Éd.]

Stein (Aurel). *Note on Maps illustrating Explorations in Chinese Turkestan and Kansu* (Extrait). — London, 1911; in 8°. [A.]

Sudharmavati Rājāvaṃsa. Sihārājādhirāja Rājavaṃsa. Edited in the original Mon by Phra Candakanta of Wat Mokkhāram, and collated by Maha Phöm Ñāṇamokha. — Bangkok, 129; in-8°. [Vajirañāna National Library.]

Wilhelm (Dr.). *Contributions to the Recent Literature of the Parsees.* (Extrait). — Bombay, 1910; in-8°. [A.]

Wortham (B. Hale). *The enchanted Parrot, being a selection from the «Suka Saptati», or, the Seventy Tales of a Parrot*, translated from the Sanskrit Text. — London, Luzac and Co., 1911; in-16. [Éd.]

Yaçovijaya-jaina-grantha-mālā. — *a.* Partie périodique, n°s 1-15. *b.* Collection de volumes :

1° *Pramāṇa-naya-tattvalokalaṃkara*, par Çrīvādidevasuri; 2° *Haimalingānuçasanam*, par Hemacandra; 3° *Siddha-hema-çabdanuçasanam*, par le même; 4° *Gurvavali*, par Çrīmunisundarasuri; 5° *Pramāṇa-naya-tattvavalokalaṃkārasya paricchedadvayam*, par Çrīvādidevasuri; 6° *Çrī-siddha-hema-sutrapaṭha*, par Hemacandra; 7° *Jaina-stotra-saṃgraha*,

Pt. I; 8° *Mudrita-kumuda-candra-prakaraṇam*; 9° *Jaina-stotra-saṃgraha*, Pt. II; 10° *Kriyāratnasamuccaya*, par Çrīguṇaratnasūri; 11° *Çrī-siddha-hema-sūtrapāṭhasya akārādyanukramaṇikā*; 12° *Kavikalpadruma*, par Çrīharṣakulagaṇi; 13° *Sammatyākhya-prakaraṇam*, par Çrīsiddhasenadivākara; 15° *Çrīçālibhadracaritam*, par Çrīdharmakumāra; 16° *Parvakathāsaṃgraha*, Pt. I. [Dir.]

Zaïdan (George). *Mèdèniyèt-ì Islâmiyènin Tarekhe* (*Histoire de la civilisation musulmane*, traduite en turc par Zékì Moughàmiz), t. I et II. — Constantinople, Imprimerie de l'Ikdam, 1328-1329 hég.; 2 vol. in-8°. [Éd.]

II. Périodiques.

**Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances*, novembre-décembre 1910, janvier 1911. — Paris, Alphonse Picard et fils, 1910; in-8°.

**L'Afrique française*, février-mars 1911. — Paris, 1911; in-4°.

**The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXVII, 3. — The University of Chicago Press, 1911; in-8°.

**Anthropos*, VI, 2. — St. Gabriel-Mödling bei Wien, 1911; in-4°.

**L'Asie française*, février-mars 1911. — Paris, 1911; in-4°.

**Atti della R. Accademià dei Lincei, Notizie degli scavi di antichità*, VII, 9-10. — Roma, 1910; in-4°.

**Azgagrakan Handess*, tome XX, année 1910. — Tiflis, 1910 in-8°.

**Baessler-Archiv. Beiträge zur Völkerkunde, herausgegeben aus Mitteln des Baessler-Instituts*, I, 3. — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1911; gr. in-4°.

**Boletín de la Real Academia de la Historia*, LVIII, 1-2. — Madrid, Fortanet, 1911; in-8°.

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, Num. 122-123. — Firenze, presso la Biblioteca Nazionale, 1911; in-8°. [Dir.]

Bulletin archéologique du Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1910, 2e livr. — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-8°. [M. I. P.]

**Bulletin de correspondance hellénique*, 1910, VIII-XII; 1911, I-IV. — Paris, Fontemoing, 1910-1911; in-8°.

Bulletin de géographie historique et descriptive, année 1910, nos 1-2. — Paris, Ernest Leroux, 1911; in-8°. [M. I. P.]

**Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*, 1911, n°s 2-5. — Saint-Pétersbourg, 1911; in-4°.

**Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, n°s 56-58. — Paris, 1908-1910; in-8°.

**Bulletin de littérature ecclésiastique*, février-mars 1911. — Paris, Lethielleux, 1911; in-8°.

**Bulletin of the Archæological Institute of America*, II, 2. — Norwood, Mass., 1911; in-8°.

**The Geographical Journal*, March-April 1911. — London, 1911; in-8°.

**La Géographie*, 15 février-15 mars 1911. — Paris, Masson et Cie, 1911; in-8°.

**Le Globe*, Bulletin, L, 1. — Genève, R. Burkhardt, 1911; in-8°.

L'Hexagramme, n°s 46-48. — Paris, Bibliothèque Chacornac, 1910; in-8°. [Dir.]

**The Imperial and Asiatic Quarterly Review*, April 1911. — Woking, Oriental Institute, 1911; in-8°.

**The Indian Antiquary*, February-March 1911. — Bombay, British India Press, 1911; in-4°.

**Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, I, 1-4, II, 1. — Strassburg, Karl J. Trübner, 1910-1911; in-8°.

Journal des Savants, février-mars 1911. — Paris, Hachette et Cie, 1911; in-4°. [M. I. P.]

**Journal of the American Oriental Society*, XXXI, 2. — New Haven, 1911; in-8°.

**Journal of the Gipsy Lore Society*, IV, 3. — Liverpool, T. and A. Constable, 1911; in-8°.

Keleti Szemle, XI, 1910. — Budapest und Leipzig, Otto Harrassowitz, 1910; in-8°.

The Light of Truth or the Siddhānta Dipikā and Agamic Review, XI, 5-7. — Madras, Meykandan Press, 1910; in-8°. [Dir.]

**Luzac's Oriental List and Book Review*, XXII, 1-2. — London, 1911; in-8°.

**Al-Machriq*, XIV, 1-2-3. — Beyrouth, Imprimerie catholique, 1911; in-8°.

Mechroutiette «Constitutionnel Ottoman», organe du parti radical ottoman, n°s 15-16. — Paris, 1911; in-8°. [Dir.]

**Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, XV, 2-6; XVI, 1-5. — Paris, Honoré Champion, 1908-1910; in-8°.

**Mitteilungen und Nachrichten der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, XII, 6; XIII, 1-2. — Tokyo, Druck der Hobunsha, 1911; in-8°.

**Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestinavereins*, 1911. Nr. 1. — Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1911; in-8°.

**Al-Moktabas*, V, 12; VI, 1. — Damas, 1911; in-8°.

Le Muséon, nouvelle série, XI, 3-4. — Louvain, J. B. Istas, 1910; in-8°. [Dir.]

**Palestine Exploration Fund*, Quarterly Statement, April 1909. — Annual Report, 1910. — London, 1910-1911; in-8°.

**Polybiblion,* partie littéraire et partie technique, février-mars 1911. — Paris, 1911; in-8°.

Répertoire d'art et d'archéologie, 1910, 3e trimestre. — Paris, Bibliothèque d'Art et d'Archéologie, 1910; in-4°. [Dir.]

Revista de la Sociedad de Estudios Almerienses, Julio 1910, Enero 1911. — Almeria, Imp. y Papl. «Non Plus Ultra», 1910-1911; in-8°. [Dir.]

**Revue archéologique,* janvier-février 1911. — Paris, Ernest Leroux, 1911; in-8°.

**Revue critique,* 45e année, n°s 6-14. — Paris, Ernest Leroux, 1911; in-8°.

**Revue de l'histoire des religions*, LXII, 2-3 — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-8°.

Revue d'ethnographie et de sociologie, II, 1-2. — Paris, Ernest Leroux, 1911; gr. in-8°.

Revue d'histoire et de littérature religieuses, mars-avril 1911. — Paris, Émile Nourry, 1911; in-8°. [Dir.]

**Revue du Monde musulman,* janvier-février 1911. — Paris, Ernest Leroux, 1911; in-8°.

**Revue historique publiée par l'Institut d'histoire ottomane*, n°s 1-6. — Constantinople, Ahmed Ihsan et Cie, 1910-1911; in-8°.

**Revue indochinoise*, février 1911. — Hanoi, 1911; in-4°.

Revue sémitique, janvier 1911. — Paris, Ernest Leroux, 1911; in-8°.

**Rivista degli studi orientali,* III, 4. — Roma, presso la Regia Università, 1910; in-8°.

The Sanskrit Journal, XIII, 12; XIV, 10. — Madras, printed at the Sri Vani Vilas Press, 1909-1910; in-8°. [Dir.]

**Sphinx,* XIV, 6; XV, 1. — Upsala, Akademiska Bokhandeln, 1911; in-8°.

**Straits Branch Royal Asiatic Society Journal,* Nos. 49-57. — Singapore, 1907-1911; in-8°.

T'oung Pao, octobre 1910-mars 1911. — Leide, E. J. Brill, 1911; in-8°.

**Transactions and Proceedings of the American Philological Association,* 1909, vol. XL. — Boston, Gin and Company, 1909; in-8°.

**Université Égyptienne.* Bulletin de la Bibliothèque, 2e année, nos 1-2. — Le Caire, 1911; in-8°.

**Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen,* LIX, 1. — Batavia, 's Hage, 1911; in-4°.

**Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* XXIV, 4. — Wien, Alfred Hölder, 1910; in-8°.

**Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins,* XXXIV, 1-3. — Leipzig, J. C. Hinrichs' sche Buchhandlung, 1911; in-8°.

**Zeitschrift für Assyriologie,* XXV, 1-2. — Strassburg, Karl J. Trübner, 1911; in-8°.

Zeitschrift für hebræische Bibliographie, XIV, 6. — Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1910; in-8°.

Le gérant :

L. Finot

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1911.

INSCRIPTIONS DE MIRAN,

PAR

M. A.-M. BOYER.

Les inscriptions dont suit l'étude sont une parcelle du riche butin épigraphique recueilli par M. Stein au cours de sa seconde expédition en Asie centrale. Leur découverte est de celles qui ont notablement reculé vers l'Est les limites de l'aire connue de la kharoṣṭhī. Elles furent trouvées à Miran par l'éminent explorateur dans les ruines de deux sanctuaires de même type, c'est-à-dire consistant l'un et l'autre en une rotonde renfermant un stupa[1]. M. Stein désigne ces deux temples par les notations M. III, M. V. Du premier j'ai seulement à dire que les fouilles ont mis là au jour des fragments de soie inscrits en kharoṣṭhī : je parlerai de ces épigraphes en dernier lieu. Le second porte sur ses murs deux inscriptions également en kharoṣṭhī, et voici dans quelles conditions.

La principale frise de la rotonde y est couverte d'une fresque, représentant la scène suivante. Un éléphant richement harnaché est conduit par un personnage princier qui porte une aiguière de sa main droite, et de sa gauche soutient la

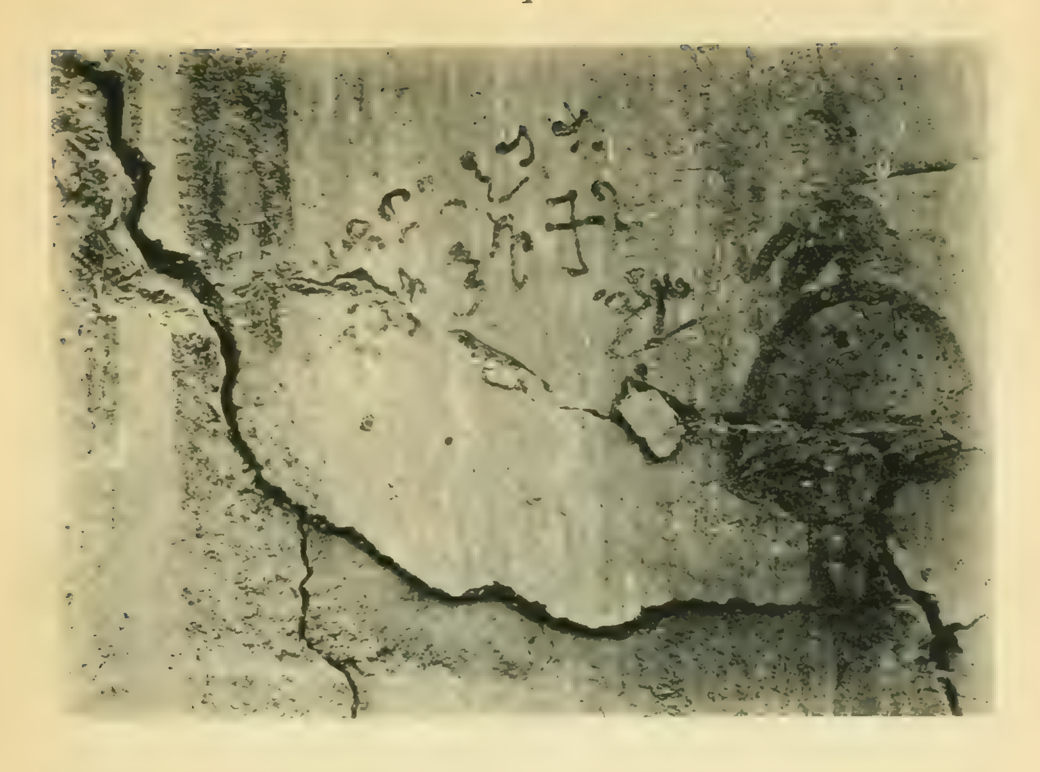
[1] Sur les fouilles à Miran, voir M. Aurel STEIN, *Explorations in Central Asia, 1906-8*, p. 29 et suiv. (*Reprinted from the «Geographical Journal» for July and September, 1909*).

trompe de l'éléphant. Viennent à la suite, montés sur un quadrige, une reine et deux enfants; puis, terminant cette procession, encore un personnage royal, qui passe à cheval sous la porte d'une ville ou d'un palais. Je donne cette description d'après les détails que je dois à M. Stein, n'ayant pas eu entre les mains les photographies de la fresque entière. Mais je puis ajouter que le très habile interprète des scènes buddhiques qu'est M. Foucher a eu l'occasion de les examiner et veut bien me permettre de dire qu'il ne conserve guère de doute sur le sujet traité par le peintre : nous avons à voir dans notre fresque la figuration d'un jātaka, celui de Viśvaṃtara. Je ne saurais, pour ma part, que m'associer à cette opinion.

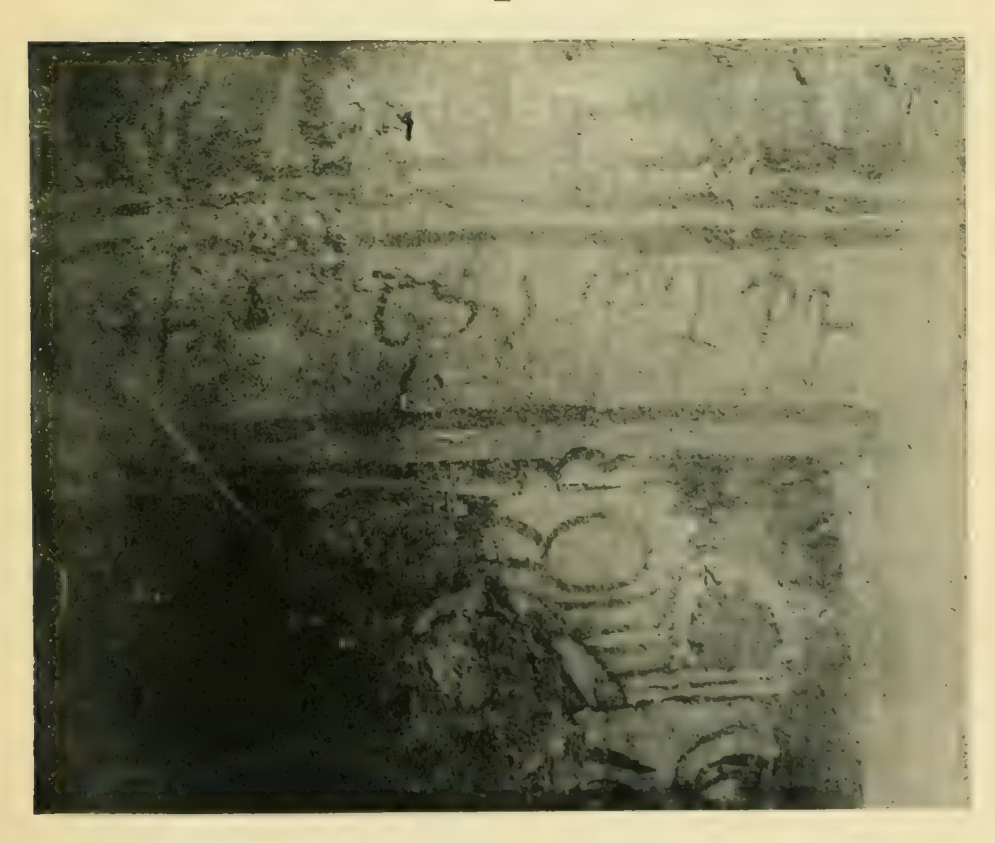
Des deux inscriptions en question, l'une est peinte sur le train de derrière de l'éléphant, l'autre, également tracée au pinceau, se trouve au linteau de la porte où passe le personnage à cheval, et, par suite, immédiatement au-dessus de lui. Mon déchiffrement repose sur les photographies prises à Miran par M. Stein : les conditions défavorables de lumière et de position où se trouvait l'opérateur ont fait obstacle à la netteté de celle de l'inscription sur porte, et elle laisse plus ou moins douteuse la lecture des cinq dernières syllabes, sauf cependant la partie consonantique des deux dernières (*p, tr*) qui est parfaitement certaine; mais j'ai pu assurer la lecture de l'inscription entière grâce à un dessin que M. Stein en a fait sur place, et qui permet heureusement de démêler les traits propres aux syllabes peintes des traits adventices que la photographie ne saurait différencier. Avec son obligeante autorisation, je reproduis ici ces deux photographies.

Inscription de l'éléphant (cotée M. v. 246, 251). — Quelques points qui semblent intentionnellement marqués au pinceau, et ont été notés par M. Stein dans un dessin qu'il a fait de cette inscription, se trouvent ainsi disposés : un au-

1



2



INSCRIPTIONS DE MIRAN.

dessus de l'extrémité gauche de la courbe supérieure du *ṣ*, à la première ligne; trois accompagnant le dernier caractère de l'inscription et placés l'un au-dessus de lui, l'autre au-dessous, le troisième au milieu même du caractère; enfin un dernier point situé sur la prolongation de la troisième ligne, fort au-dessous du *k* qui termine la seconde. Je ne tiens pas compte de ces points, dont j'ignore le but, et qui, en tout cas, ne doivent pas modifier essentiellement la lecture. Je transcris, en renfermant entre crochets deux akṣaras de lecture moins certaine :

1 *titasa eṣā ghali*
2 *hastakrica [bhaṃma]ka*
3 *3 1000*

eṣā. — Je considère comme notant la longueur de la voyelle le trait qui tourne à droite au pied du *ṣ*. Les documents de Niya marquent l'*a* long par un trait généralement incliné ou vertical; mais il est aussi des cas où la direction de ce trait se rapproche fort de celle d'une parallèle à la ligne d'écriture : on en peut voir des exemples dans N. XV, 154 reproduit à la planche XCVII de *Ancient Khotan*.

ghali. — En dépit de la brisure qui détériore le dernier caractère de la première ligne, la lecture *li* me paraît extrêmement probable, pour ne pas dire assurée. Rien ne s'oppose à l'équivalence *ghali* = *khaḍī*. Or, en marathi, *khaḍī* (cf. le sanskrit *khaṭī* «craie») signifie, entre autres choses, d'après le dictionnaire de Molesworth qui donne ces acceptions en première place : «une sorte de stéatite employée pour blanchir les murs», aussi : «une composition (de talc, gomme etc.) pour exécuter des figures sur étoffe; et aussi les figures ainsi exécutées». Je ne crois donc pas imprudent de donner à *ghali* le sens de «fresque».

krica. — Sansk. *kṛtya.* Le premier akṣara ne comporte guère d'autre lecture; la courbe inférieure serait bien courte pour un *r*. La tête du second, *ca*, est quelque peu fantaisiste : j'en considère le dessin comme le résultat d'un tracé cursif, qui a bouclé les deux extrémités supérieures d'ordinaire séparées. — *hastakrica* «ayant pris possession de, ayant reçu». Le sanskrit connaît, de son côté, *haste kṛ*.

[*bhaṃma*]*ka.* — L'interprétation ici présente d'autant plus de difficultés que le mot est traversé par la brisure déjà rencontrée à la première ligne. Le premier akṣara semble, avec, au pied, une courbe d'anusvāra, un *bha* ou un *tsa*, tracé obliquement, comme l'est le *gha* placé au-dessus de lui dans la ligne précédente. Ramené à la verticale, il ne présente pas toutefois complètement la forme normale de l'un ou l'autre de ces deux caractères : je mettrais volontiers cette déformation au compte de l'obliquité du tracé.

Le second akṣara semble le reste d'un *ma*. La photographie pourrait donner à penser que la courbe de ce *ma* est reliée par un trait à l'extrémité inférieure de l'akṣara précédent : j'ai appris de M. Stein que ce trait n'appartient pas au dessin de l'inscription, et la copie qu'il a faite de celle-ci ne le contient pas. Le troisième akṣara, *ka*, se lit sans difficulté.

En définitive, j'ai adopté, avec doutes, la lecture *bhaṃmaka*. On peut noter qu'il serait permis de voir dans ce terme un équivalent du sanskrit *bharman*, pour lequel la lexicographie admet le sens de pièce de monnaie. J'indique d'ailleurs ce rapprochement sans y insister, n'ayant rencontré ni dans la littérature ni dans les inscriptions la preuve de l'emploi usuel de *bharman* dans ce sens. Mais ce que semble assez nettement indiquer le texte de notre inscription, tel que je le comprends du moins, c'est que le mot de trois syllabes qui nous occupe, quelle qu'en soit la lecture vraie, désignait réellement une pièce de monnaie.

1000. — La lecture du signe correspondant est assurée par les documents Stein où on le trouve doublé du mot *sahasra*.

Je traduis : « Cette fresque (est l'œuvre) de Tita, qui a reçu 3000 [bhaṃma]kas. »

L'inscription nous donne ainsi le nom du peintre et le prix de son œuvre.

Les résultats de ce déchiffrement communiqués à M. Stein lui ont suggéré de voir dans le nom de Tita celui d'un Titus. Je suis heureux de mentionner ici cette très intéressante observation, que son auteur appuie sur le caractère même des peintures de Miran. Ces fresques, me dit-il, sont si classiques quant au style et au traitement technique[1] qu'il n'y aurait rien de surprenant à ce qu'elles fussent dues au pinceau d'un artiste provenant des provinces asiatiques de Rome. Sur quoi je remarquerai que, admise l'identification Tita = Titus, nous aurions peut-être là une explication des irrégularités d'écriture signalées plus haut, je dis celles qui concernent le tracé des akṣaras *ca* et [*bhaṃ*] : l'auteur de l'inscription étant, il n'y a pas lieu d'en douter, l'auteur de la fresque elle-même, elles seraient attribuables au fait que cette inscription fut tracée par un étranger, doublé d'un artiste.

Inscription de la porte (cotée M. v. 248, 252). — Je lis, en complétant, comme je l'ai dit plus haut, la photographie par le dessin de M. Stein :

ese isidate bujhamiputre

Traduction : « Celui-ci est Isidata, le fils de Bujhami. »

[1] Cf. *Explorations in Central Asia*, p. 31.

La désinence *e* au nominatif masculin singulier est assez intéressante. On peut la regarder comme une forme réellement dialectale. Mais ne pourrait-elle pas aussi provenir de l'intention de figurer, avec les moyens de la kharoṣṭhī ordinaire, le phonème noté ailleurs par le point double en forme de tréma. Car un tel phonème n'est pas complètement étranger, semble-t-il, au langage des documents en kharoṣṭhī découverts par M. Stein. Je crois pouvoir dire ici, en effet, qu'une tablette trouvée à Endere au cours de sa seconde expédition offre plusieurs exemples de la consonne surmontée du double point, et, ce qui importe au cas présent, sûrement là où il s'agit d'un nominatif masculin singulier, par exemple : *asti mayi uṭä* (*uṭa* = *uṣṭra*).

iṣidata est naturellement *ṛṣidatta*. Quant à *bujhami*, je ne vois aucune conjecture qui lui retrouve, d'une manière satisfaisante, un représentant sanskrit.

L'inscription étant placée au-dessus du personnage à cheval, c'est lui clairement que désigne *ese*. Maintenant, ainsi que je l'ai noté plus haut, la scène, de l'avis de M. Foucher, représente en toute probabilité le jataka de Vessantara, et c'est Vessantara que figure ce cavalier. On connaissait déjà Vessantara sous les noms de Sou-ta-na, Siu-ta-na, Sudaṃṣṭra. Il n'y a guère de difficulté à lui concéder en plus celui de Iṣidata. Bujhami deviendra, comme conséquence, un nom nouveau de Sañjaya (ou de Phusatī ?).

Inscriptions sur soie (cotées M. III. 0015). — Ces inscriptions sont tracées à l'encre noire sur soie de couleur crème, me dit M. Stein. Certaines difficultés d'exécution ayant jusqu'à ce jour fait différer leur reproduction photographique, je donne mes lectures d'après un calque sur gélatine que M. Stein a fait tracer par son habile assistant M. Droop. Ayant lieu d'espérer, toutefois, qu'un fac-similé mécanique desdites inscriptions sera

publié par la suite, je ne crois pas à propos de donner ici la reproduction de ce calque : du reste le texte n'offre pas de difficulté, sauf en deux ou trois points que je mentionnerai à la suite de la transcription. Je numérote ces inscriptions d'après l'ordre dans lequel, séparées les unes des autres, elles se succèdent sur le calque. Sont renfermés entre crochets les caractères dont il ne demeure qu'un tracé incomplet.

1 . . . . [*gha*]*dachinae bhavadu*
2 *asagoṣasa saparivarasa arughadachinae bhavadu*
3 *friyanae arughadachinae bhavadu*
4 *firinae arughadhachinae bhavadu*
5 *carokasa arughadachinae bhavadu*
6 *ṣamanayasa saparivarasa arughadhachinae bharadu*
7 *mitrakasa sa*[*pari*] . . . .
8 . . . . [*bhava*]*du*
9 *k'ibhilasa saparivarasa* [*aru*] . . . .

Beaucoup de caractères portent à leur pied un crochet qui les fait paraître marqués d'un anusvāra, et que je considère comme une fioriture. Il faudrait lire, en effet, dans 2 par exemple : *saṃpaṃriṃvaṃraṃsaṃ* : ce qui est inadmissible.

Je trancris par *f* dans 3 et 4 le caractère discuté 𐨥, lu d'ordinaire *ph* ; que M. Senart, avec toutes réserves, a lu *bh* dans son édition des fragments Dutreuil de Rhins ; et dans lequel plus récemment (*J.R.A.S.*, 1909, p. 657 et suiv.) M. Lüders a proposé de voir un *vh*. La transcription *f* est celle de M. O. Franke, que, jusqu'à ce jour, je considère comme la plus probable.

L'akṣara transcrit *k'i* est [illegible]. La voyelle paraît sûre : la consonne ressemble fort à un caractère qui revient çà et là dans les documents de Niya, et dont l'exacte détermination n'est pas encore établie.

Le caractère que je lis *du* dans *bharadu* est tracé d'après le type d'un *nu* et se tient, par suite, fort loin de la forme nor-

male du *tu :* mais il n'est nullement impossible que, dans l'intention du scribe, il fût destiné à exprimer cette dernière valeur syllabique.

Dans tous les cas où elle se rencontre ici, la nasale serait linguale en phonétique sanskrite. Je dois noter que son tracé, tel qu'il se présente, pourrait être interprété comme celui d'un *ṇ;* il ne me paraît pas, toutefois, assez caractérisé dans ce sens pour que je croie devoir transcrire par la linguale.

Dans *mitrakasa*, le trait de l'*i*, d'après le calque, ne descend que très peu au-dessous de l'*m*. Je ne doute guère, cependant, que nous ayons à lire là *mi* plutôt que *me*.

Ces remarques faites sur la lecture de notre texte, quelques mots relatifs à son interprétation.

Je regarde *arugha* comme l'équivalent de *ārogya :* une équivalence dont peut rendre compte la série de formes successives *ārogga*, *ārugga*, *ārūga*, *ārūgha*. Ou bien le mot, mais c'est, dans le cas, peu probable, représenterait *aroga* substantif. Dans *arugha*, *gh* pour *g*, comme *dh* pour *d* dans *dhachinae* (4 et 6) = *dakṣiṇāyai* (à côté de *dachinae*, 1, 2, 3, 5). Nous avons, par contre, *g* pour *gh* dans *asagoṣasa*.

Je comprends comme il suit les noms propres (laissant de côté le nom incertain contenu dans 9) : *asagoṣa* = *aśraghoṣa* ; *caroka* = *cāruka* ; *ṣamanaya* = *śramaṇaka*. Restent *mitraka*, qui s'explique de soi, et les deux noms féminins de 3 et 4. De *Friyana* le rapprochement s'impose avec *Fryāna*, bien connu pour être dans l'Avesta le nom d'une famille touranienne; et *Firina*, comme nom, semble bien venir aussi des alentours de l'Iran, sinon de l'Iran même.

La traduction que je donne de ces épigraphes est fondée sur leur comparaison avec d'autres inscriptions du même genre de l'Inde. A ne considérer que nos textes, on pourrait être tenté de prendre *arugha* pour sujet de la phrase. Mais les in-

scriptions dont je parle nous montrent *ārogya* et *dakṣiṇā* comme termes d'un composé dans des formules exprimant, comme évidemment les nôtres, les intentions attribuées à des offrandes pieuses : *imena kuśalamulena maharajarajatirajahoreṣkasa*[1] *agrabhagae bhavatu . . . sarvasatrana arogadachinae bhavatu* (vase de Wardak, *J.R.A.S.*, 1863, pl. X); *anena deyadharmmaparītyāgena sarvveṣaṃ prahaṇīkānaṃ ārogyadakṣiṇāye bhavatu* (inscription de Mathurā, n° 126 de la liste de M. Lüders[2]); *ātmanasya ārogyadakhiṇa māt[ā]pitinaṃ . . . sarvasatrānaṃ ca hitasukhārtha* (inscription kuṣane éditée par D.R. Bhandarkar[3], *J.B.B.R.A.S.*, XX, p. 269); sans doute aussi l'inscription du piédestal de Chārsada : *saṃghamitrasa*[4] *samaṇasa danamukhe budhorumasa*

[1] Ma raison de transcrire *sa* est que la forme du caractère me paraît d'un type (celui du *sa* dans *titasa*) que l'on trouve dans le ms. Dutreuil de Rhins et dans les documents Stein non seulement à la finale du génitif masculin singulier, mais fréquemment aussi là où il est impossible de lire autre chose que *sa*. Dans sa transcription de cette partie et d'un autre passage de l'inscription de Wardak, M. Lüders a donné au caractère en question la valeur *sya* (*J.R.A.S.*, 1909, p. 661 et 665). On doit reconnaître que le pied de ce caractère ressemble grandement à la forme, assez particulière du reste par le retour à droite du trait final, du *ya* certainement souscrit dans *śakyamuni* à la ligne 1 de la même inscription. Et à ne prendre que l'inscription de Wardak, sans tenir compte des documents dont je viens de parler, je serais porté à lire, avec M. Lüders, *sya*. Aussi j'admets comme possible que, dans le cas particulier de Wardak, le caractère dont il s'agit ait réellement cette dernière valeur, et non celle de ce *sa* auquel je l'assimile. Si, de fait, nous avions ici un *sya*, il serait alors permis de se demander si le dit *sa* ne fut pas un *sya* à son origine. Tout ceci soit dit, bien entendu, en supposant l'exactitude du fac-similé, dans laquelle malheureusement on ne peut avoir une confiance absolue.

[2] *A list of Brāhmī inscriptions from the earliest times* etc., *E.I.*, X. La lecture ci-dessus est celle, que je ne puis qu'adopter, donnée en dernier lieu par M. Lüders (*I.A.*, XXXIII, p. 155).

[3] Je reproduis la lecture de l'éditeur, qui n'a pas publié de fac-similé.

[4] M. Vogel, qui a le premier publié la lecture et l'interprétation complètes de cette inscription, transcrit *-mitrasya*. Et il faut avouer que le tracé du *sa* s'écarte des formes ordinaires. Mais il m'est bien difficile de reconnaître au pied de l'*s* la forme, entière ou cursive, d'un *ya*. S'il y avait lieu de comparer le caractère en question avec un des types de la table de Bühler (*Ind. Pal.*), je voudrais, plutôt que de lui chercher, comme l'a fait M. Vogel, une analogie

arogada[chi] . .[1] (cf. Vogel, *Archæol. Survey of India*, 1903-1904, p. 250. et pl. LXVII. 1 : LXX, 4). Il semble ainsi que le composé *ārogyadakṣiṇā* fût usuellement employé dans l'énoncé des profits souhaités par les pieux donateurs ; et c'est lui sans doute que nous retrouvons ici. Je n'ai aucun indice pour conjecturer à quelle œuvre méritoire se réfèrent les présentes formules ; peut-être forment-elles la suite d'un texte perdu qui en contenait l'énoncé : je ne puis en tout cas que les prendre comme elles se présentent et les traduis ainsi :

2. « Que cela soit pour le don de la santé à Asagoṣa avec son entourage. »

Et ainsi de suite.

J'ajouterai ici, en manière d'appendice, une note dont la forme du *ch* dans *dachinae* de nos inscriptions. laquelle est constamment Y, me fournit l'occasion.

avec le *sya* XII, 36, le mettre en regard du *sa* X, 36. Dans ce dernier exemple, l'*s* ressemble fort, si elle ne la représente pas, à celle qui se voit à la seconde syllabe du mot *masasya* dans l'inscription de Suë Vihār, l. 1 (*I. A.*, X). Cette *s* et l'*s* du mot *divase* à la ligne 2 de la même inscription peuvent être analysées conjointement comme il suit : la tête, suivie d'un trait plus ou moins vertical, suivi lui-même d'un élément qui s'écarte d'abord vers la droite pour revenir à gauche. Notre *sa* serait de même type, avec une exagération, assez bizarre à la vérité, de ce dernier élément. Et, pour le dire immédiatement, c'est une forme encore du *sa* qui se présente, à mon avis, dans B. l. 2, akṣara 4, et dans G, l. 1, akṣara 6, des épigraphes du chapiteau de Mathurā, que je dois citer tout à l'heure. Voir la planche II de l'édition que M. F. W. Thomas a donnée de ces inscriptions dans *E. I.*, IX. Dans les deux cas le savant éditeur a transcrit *sya*. Pour ma part, je crois bien que les deux caractères ainsi transcrits ne sont rien autre qu'une graphie plus lâche de la forme qu'affecte le *sa* final de *saghasa* dans A, l. 15 (*ibid.*). Nous avons là simplement une variété de l'*s* de Suë Vihār ci-dessus mentionnée.

Je dois ajouter que le *sa*, final du génitif ou non, des épigraphes de Miran en question porte dans nombre de cas (non dans tous) un crochet analogue à celui du *sa* de Chārsada, comme le font dans ces inscriptions d'autres caractères encore, ainsi que je l'ai remarqué plus haut : j'ai dit pourquoi je ne considère pas là cet appendice comme une notation.

[1] I. e. : *-dachinae*.

Comme on le sait, le *c* aspiré est habituellement représenté en kharoṣṭhī par deux formes : Ɏ (forme ancienne, plus tard le trait horizontal s'infléchit en arc) et Y. Or, en étudiant les documents de Niya, j'avais été frappé de ce fait que les formes du *ch* y semblent généralement employées non au hasard, mais d'après une loi qui fait correspondre une forme plutôt que l'autre à un phonème sanskrit déterminé. A un *ch* sanskrit originel (c'est-à-dire ne provenant pas d'un *ś* en combinaison) correspond un Ɏ : à un *kṣ* sanskrit correspond un Y (que l'on trouve généralement surmonté du trait horizontal qu'emploie dans certains cas le ms. Dutreuil de Rhins). Et je dois ajouter, selon toute justice, que mon savant ami M. Rapson avait, indépendamment de moi, fait une observation pareille, que l'on trouvera consignée dans sa notice *On the alphabet of the Kharoṣṭhī documents* (p. 8-9) [1].

Mais le fait me semble présentement encore plus général : il paraît s'étendre à tous les textes kharoṣṭhī, et c'est ce que je voudrais indiquer dans cette note. L'insuffisance d'un certain nombre des reproductions publiées, notamment en ce qui concerne les édits d'Aśoka, ne m'a pas permis jusqu'ici d'établir une enquête aussi complète que je l'aurais souhaité. Telle que je la présente, je crois cependant qu'elle affirme trop souvent le fait dont je parle pour qu'il soit l'œuvre du hasard.

Le fait est donc celui-ci : dans la kharoṣṭhī, en règle, un *ch* correspondant à un *ch* sanskrit originel s'exprime par Ɏ ; un *ch* correspondant à un *kṣ* sanskrit s'exprime par Y.

Je ne prétends pas, toutefois, que la réciproque soit toujours vraie : à un Ɏ, par exemple, dans *pacha* du ms. Dutreuil

[1] Extrait du tome I des *Actes du XIVe Congrès international des Orientalistes*.

de Rhins A², 3, correspond un *śc* sanskrit[1]; dans *micha-* (*ibid.*, 2), un *thy*.

Des mots contenant un *c* aspiré correspondant à l'un ou l'autre des phonèmes sanscrits susdits, *ch* originel et *kṣ*, voici ceux que j'ai pu jusqu'ici relever sur les fac-similés. Suivant la notation adoptée pour la transcription des documents de Niya, je désigne ⺘ par *ch*. Y par *ch'*.

Shāhbāzgarhi. — Fac-sim. Bühler, éd. VII, *Z.D.M.G.*, XLIII; éd. XII, *E.I.*, I. — Éd. VII, l. 1, *ichati* (*icch°*); l. 2, *ichaṃti* (*icch°*); l. 3, *-chaṃdo* (*chanda*); éd. XII, l. 5, *ch'aṇati* (*kṣan*); l. 7, *icha* (*icchā*); l. 9, *-ach'a-* (*akṣa*)[2].

Mansehra. — Fac-sim. Senart, *J.A.*, 8e série, XII. — Éd. V, l. 23, *moch'aye* (*mokṣa*); éd. VII, l. 32, *ichati* (*icch°*); l. 33, *-chade* (*chanda*); éd. VIII, l. 36, *-paripucha* (*-pṛcchā*); éd. XII, l. 6, *icha* (*icchā*)[3].

Taxila, tablette. — Fac-sim. Bühler, *E.I.*, IV. — L. 2 et 4, *ch'atrapasa* (*kṣatrapa*); l. 6, *ch'atrapa*[4].

[1] Dans les documents Stein, on trouve le phonème correspondant à *śc* sanskrit représenté par un *c* non aspiré surmonté du trait horizontal. C'est une notation qui, jusqu'à ce jour, leur appartient exclusivement, et je ne m'en occupe pas ici.

[2] Pour les autres édits de Shāhbāzgarhi, réduit aux fac-similés de Cunningham, je puis dire seulement que ces fac-similés, là où ils donnent exactement un *c* aspiré, confirment la distinction en question : le *ch* dans *ichati* (éd. X, l. 22; éd. XIII, l. 8); le *ch'* dans *ch'amitaviya-*, *ch'amanaye* (éd. XIII, l. 7); *ach'ati* (*ibid.*, l. 8).

[3] Ce sont là les mots dans lesquels j'ai pu constater avec certitude sur les fac-similés la forme spécifique du *c* aspiré. Je n'ai guère de doute sur celle que la reproduction lui suppose, savoir *ch'*, dans *-ach'a-* (*akṣa*), éd. XII, l. 8. Cependant le caractère apparaissant comme endommagé, je n'ai pas cru devoir citer ce mot dans mon texte.

[4] De plus, l. 1, *ch'ahara*, et l. 2, *ch'ema*, noms propres, dont le dernier impose le souvenir du sanskrit *kṣema*.

Mathurā, chapiteau. — Fac-sim. Thomas, *E.I.*, IX. — A, l. 1, *mahach'atravasa;* B, l. 3, *ch'atrave;* G, l. 1, *mahach'atavasa* (1); l. 2, *ch'atavasa* (2).

Manikyāla, pierre. — Fac-sim. Senart, *J.A.*, 9e série, VII. – L. 4, *ch'atrapasa* (3).

Manikyāla, cylindre. — D'après la planche de Dowson (*J.R.A.S.*, 1863, pl. IV, fig. 4), le titre *ch'atrapa* deux fois. De même, *ch'atrapa* dans l'inscription du cachet (*ibid.*, fig. 6).

Taxila, vase. — Fac-sim. Lüders, *E.I.*, VIII. — *siharach'itena* (4) (*rakṣita*).

(1) Je me suis expliqué plus haut (p. 421, n. 4) sur la dernière syllabe de ce mot, que M. Thomas transcrit : *mahachhatarasya.* Le caractère qu'il lit ici *ta* avait été lu *tra* par Bhagvānlāl Indrājī et Bühler (*J.R.A.S.*, 1894). Je donne pour ce caractère, dans ce mot et celui dont je le fais suivre, la lecture de M. Thomas, sans l'intention toutefois, je dois le dire, d'affirmer par là que je regarde comme indubitable dans ces deux cas la valeur *ta.* Les épigraphes du chapiteau de Mathurā offrent, en effet, en ce qui concerne le caractère en question et ses additions, des particularités au sujet desquelles les fac-similés, tels qu'ils se présentent, ne me permettent pas de me former un jugement suffisamment assuré.

(2) Le titre se présente plus souvent dans ces épigraphes : je ne cite ici naturellement que les cas où le fac-similé m'a permis une vérification de forme. Il faut ajouter le nom propre lu *tach'ila* (= *tākṣaśila*, Bühler) ou *rach'ila* (Thomas) dans B, 1. Ce dernier vocable pourrait correspondre à un sanskrit *rakṣila.*

(3) Il semble bien qu'il faille lire, l. 11, *sach'asana*, où M. Lüders verrait l'équivalent du sanskrit *sacchāsana* (*J.R.A.S.*, 1909, p. 659). Cette équivalence admise, le *c* aspiré sanskrit auquel correspondrait *ch'* proviendrait d'un *ś* en combinaison, et le cas ne serait plus de ceux qui nous occupent.

(4) C'est avec doute que je transcris *-na*. M. Lüders a transcrit *-ṇa*, et il se peut qu'il ait raison. Il est clair que la forme du caractère appelle cette dernière lecture. Mais le tracé de l'*n* est sujet à se déformer et jusqu'à se rapprocher tellement de celui de *ṇ* qu'il ne me semble pas qu'une forme de *ṇ* impose nécessairement dans tous les cas la lecture de cette linguale. Il est vrai, comme le remarque M. Lüders, comparant très justement cette épigraphe à celle de la tablette de Taxila, que cette dernière distingue très clairement *n* et

Bimarân. — D'après le fac-similé publié par Dowson (*J.R.A.S.*, 1863, pl. III, fig. 3), les inscriptions tracées sur le vase provenant de cette localité contiennent deux fois le mot *śivarach'itasa*[1].

Zeda. — Fac-sim. Senart, *J.A.*, 8e série, XV. — L. 1, *ch'unami* (*kṣaṇa*)[2].

Ara. — Fac-sim. Banerji, *I.A.*, XXXVII. — L. 3, *-ch'uṇami*. De même, dans l'inscription d'Ohind, *ch'unami*, d'après le fac-similé de Cunningham, *A. R.*, V, pl. XVI, n° 2. Aussi probablement *ch'unaṃmi*, dans celle du vase de Hidda, si l'on en peut juger par le dessin donné face à p. 262 de *Ariana Antiqua*.

Suē Vihār. — Fac-sim. Hoernle, *I.A.*, X. — L. 2, *bhich'usya* (*bhikṣu*)[3].

ṇ et donne un *ṇ* à *śakamuṇisa*, où *ṇ* répond à un *n* sanskrit. Et c'est ce qui aurait lieu dans l'inscription du vase. — Mais, par contre, la tablette de Taxila, sur sept nasales lisibles correspondant à *n* sanskrit, attribue le signe très nettement tracé de *n* à six de ces nasales; le cas précité faisant seul exception. Il y aurait là plutôt un indice qu'à Taxila la nasale correspondant à *n* sanskrit était *n*, non *ṇ*. Et, pour ce qui est de l'exception elle-même, je rappellerai à quel point le tracé de *n* portant la voyelle *e* peut prendre, sans doute par raison de graphie, la forme de *ṇ*. Que l'on compare dans la table de Bühler (*Ind. Pal.*) *ṇe* III, 19 et *ne* III, 24. On peut bien se demander si le *ṇi* dans *śakamuṇisa* de Taxila (et, soit dit en passant, aussi des pādukās, avec ici, de plus, le *ṇi* de *padaṇi*) n'est pas simplement un *ni* dont la forme est tracée à l'instar de cette forme du *ne*. Sous ces considérations j'ai donc préféré la dentale : dans quelle mesure, je l'ai dit au début.

[1] Je mentionnerai aussi l'inscription dont le fac-similé est donné à la planche LXX, 8, de *A.S.I.*, 1903-1904, où M. Vogel lit *budharachidasa*. Le fac-similé fait cette lecture possible, le c aspiré serait encore *ch'*.

[2] De plus, si mon interprétation est correcte (*J.A.*, 10e série, III), un nom propre, *ch'alapa*.

[3] La lecture *kichubini* (l. 3) donnée par M. Hoernle a été modifiée par Bühler en *kuṭubini* (cf. *Ind. Pal.*, § 12).

WARDAK. — L. 3, *-dach'inae* (*dakṣiṇā*), d'après le fac-similé de Dowson (*J. R. A. S.*, 1863, pl. X).

Il semble aussi que la reproduction donnée par M. Vogel dans *A. S. I.*, 1903-1904, pl. LXX, 4, de l'épigraphe inscrite sur le piédestal de Chārsada invite à lire *-dach'i(nae)*.

Il se peut que le *ch'* se retrouve encore à la troisième ligne de l'inscription de Dewai, dont le fac-similé a été publié par M. Senart (*J. A.*, 9e série, IV, pl. V, n° 34). Mais la lecture du caractère et celle du texte auquel il appartient est trop peu sûre pour être utilisée ici [1]. — De même, l'inscription de Maira, d'après les fac-similés donnés par Cunningham (*A. R.*, V, pl. XXVIII) semble contenir le *ch'* : malheureusement l'insuffisance de ces reproductions n'en permet pas ici l'emploi.

[1] M. Senart a proposé avec les plus grandes réserves (*o. c.*, p. 512-513) la lecture *nagachatra* (i. e.: *nagach'atra*), et, avec les mêmes réserves, rapproché ce mot du *samanachatra* (i. e. *-ch'a-*, puisque, comme je vais le dire, *-mo-* est plus vraisemblable) lu par Bühler dans l'épigraphe E du chapiteau de Mathurā (*J. R. A. S.*, 1894, p. 536). Mais il semble que ce *samanachatra* n'existe pas : Bhagvānlal avait lu *samanamotra*, reconnu d'ailleurs possible par Bühler (*ibid.*, n. 5), et M. Thomas, affirmant la non-existence du *c* aspiré (le fac-similé ne donne pas cette partie de l'épigraphe), lit *sa(saṃ?)manamota* et suggère même *-mata*.

Avec toutes les incertitudes qu'impose la graphie de cette troisième ligne, voici comment j'en comprendrais actuellement la lecture. D'abord *nagach'asa*, en admettant que le troisième caractère représente un *c* aspiré, et regardant dès lors comme adventice la fine courbe inférieure de droite, symétrique à celle de gauche, qui donne au caractère l'aspect d'un huit, et pourrait le faire lire *u* : cf., par exemple, l'*u* de *udaga* dans N. XV, 122, *Anc. Khot.*, pl. XCVII. On aurait dans *nagach'asa* le nom du donateur au génitif. Puis, avec la voyelle finale incertaine, *deyamukha* : un composé qui se place entre *deyadharma* et *dānamukha*. Des deux akṣaras suivants je lirais le dernier : *ta*; dans le premier on pourrait peut-être à la rigueur reconnaître un *ce* très défiguré. Ainsi *ceta* : ce serait l'objet offert, démontré par *ima* qui suit et semble terminer la ligne. Le mot serait à comparer au prakrit *caitta*, qui a le sens de *caitya*, qu'il y corresponde effectivement (cf. Hemac., 2, 13) ou qu'il soit, comme le voulait Pischel (*Gram. der Prāk. Spr.*, § 281) l'équivalent de *caitra*, dans le sens de *caitya*. A *nagach'a* correspondrait en sanskrit *nāgākṣa*.

MONNAIES. — Leurs légendes fournissent les vocables suivants : *ch'atrapa*, *mahach'atrapa* (passim) ; *pracach'a* (*pratyakṣa*), (cf. en particulier GARDNER, *Catalogue*, pl. X, 10 ; pl. XI, 3) ; *ch'aharata* (*kṣaharāta*) [cf. RAPSON, *Cat. of Indian Coins*, pl. IX, 237 ; 243 et suiv.].

MS. DUTREUIL DE RHINS. — Fac-sim. Senart, *J. A.*, 9e série, XII[1]. — A1, 2, *adhikachati* (*gacch°*) ; 3, *ch'aya* ; 6, *-ch'aye* ; 7, *-ch'ayi* (*kṣaya*). — A2, 5, *bhich'ari* (*bhikṣu*) ; *anurach'adha* (*rakṣ*) ; 8, *-ch'emasa* (*kṣema*) ; Fragm.. *cha.* (*chanda*)[2]. — A3, 3, *cach'uma* (*cakṣumant*) ; 14, *rach'ati* (*rakṣ*) ; 16, *arech'iti* (*īkṣ*). — B, 20, *nadhikachati* (*gacch°*) ; 25, *-ch'aye* (*kṣaya*) ; 26, *bhich'ati* (*bhikṣ*) ; 30, 31, *adhikachi* (*gacch°*) ; 35, *chetra* (*chid*) ; 37, *china* (*chid*) ; 53, *bhich'are* (*bhikṣu*) ; 54, *ch'ira-* (*kṣīra*)[3]. — C r°, 26, *ichia* (*icch°*) ; 41, *-ch'a*[*ya*] (*kṣaya*). — C v°, 9, *rach'a* (*vṛkṣa*)[4] ; 17, 18, *-ch'emu* (*kṣema*) ; 32, *-pamoch'u* (*-mokṣa*) ; *chitrana* ; 33, *ch.trana* (*chid*) ; 41, *ichia* (*icch°*).

On le voit, la distinction énoncée à propos des documents Stein se maintient ailleurs avec une persévérance où il me semble difficile de ne pas reconnaître l'expression d'une loi. Et c'est justement cet emploi constant de la forme *ch'* pour représenter un *c* aspiré équivalent à *kṣ* sanskrit qui fait que l'on pouvait dire avec Bühler, jusqu'à la découverte du ms. Dutreuil de Rhins, que tous les types du *c* aspiré postérieurs à l'époque d'Aśoka ne laissent voir que cette forme (*Ind. Pal.*, § 12). En fait, l'autre forme ne se présentait pas parce qu'aucun

[1] Cette liste des mots en *c* aspiré vérifiables sur les fac-similés reproduit les lectures de M. Senart, sauf deux légères divergences portant sur les voyelles : *i* pour *e* (Luders) dans B, 54 : *o* que je crois devoir lire plutôt que *u* dans C v°, 32.

[2] D'après l'identification de M. LÜDERS, *Bemerkungen zu dem Kharoṣṭhī Manuscript des Dhammapada*, *G. N.*, 1899, p. 476.

[3] Cf. LÜDERS, *o. c.*, p. 483.

[4] SENART, p. 285 ; LÜDERS, *o. c.*, p. 490.

des mots contenus dans les inscriptions à nous connues ne devait l'y amener. Souvent, par contre, le *c* aspiré y correspondait à un *kṣ* sanskrit : *ch'atrapa, ch'unami, dach'inae*, etc. Maintenant, si deux formes différentes furent constamment employées pour figurer, l'une, le *c* aspiré qui correspond au *ch* originel sanskrit, l'autre, celui qui correspond au *kṣ*, nous ne pouvons guère nous soustraire à la conclusion que les deux *c* aspirés ne se prononçaient pas d'une façon identique[1]. Et ainsi, à moins

[1] A consulter les fac-similés du ms. Dutreuil de Rhins, il semble que ce ms. fasse aussi une distinction entre le *ṭ* aspiré correspondant à *ṣṭ*, *ṣṭh* sanskrit et celui qui correspond à *sth* (auquel il faudrait joindre *st*, mais les exemples font défaut). On sait que le *ṭ* aspiré est représenté en kharoṣṭhī par deux formes. Désignons l'une, 7, par *ṭh*, l'autre, ч, par *ṭh'*. On a dans le ms. Dutreuil de Rhins :

A², 2, *-diṭhi*; A³, 4, *aṭhagio, śeṭho* (2 fois); 6, *utiṭha* (écrit très probablement pour *-ṭhe*, Senart); 14, *śeṭhi*; A⁵, 2, *-diṭhi-*; B, 12, 14, *praviṭhasa*; C r°, 33, *raṭha*; C v°, 12, *diṭho, diṭha*; où *ṭh* représente *ṣṭ*, respectivement *ṣṭh*, de *dṛṣṭi, aṣṭa, śreṣṭha, uttiṣṭhet, śreṣṭhin, praviṣṭa, rāṣṭra, dṛṣṭa*. De plus, fragm. 2 à gauche de A¹, *ciṭhatu* (*tiṣṭha-*, cf. Lüders, *o. c.*, p. 476).

Mais : A³, 7, *uṭh'anena*; 8, *uṭh'anamato*; 9, *uṭh'ane* (*ne* pour *na*, faute de scribe, remarque M. Senart : de même, dans l'exemple, pris au même vers, qui suit, *ṭh'e*, car l'*e* me semble certain, pour *ṭh'a*); *anuṭh'ehatu*; 16, *pravataṭh'o, bhumaṭh'a*; C r°, 24, *dhamaṭh'o*; dont les équivalents sanskrits sont en (*s*)*th*, *sth*. Il faut y joindre C v°, 5, *ṭh'i-* (*sthira*, Lüders, *o. c.*, p. 488).

De même, dans les inscriptions postérieures à celles d'Aśoka, nous trouvons un certain nombre de mots contenant un *ṭ* aspiré correspondant à un *ṣṭ* ou *ṣṭh* sanskrit ; là, autant que j'ai pu le constater, la graphie est encore *ṭh* : Suë Vihār, *yaṭhi* (*yaṣṭi*, Hoernle) ; Hashtnagar, *proṭhavadasa* (*prauṣṭhapada*) ; Taxila, tablette, *aṭha* (*aṣṭa*) ; Mathurā, *pratiṭhavito*, et autres. — Mais c'est un *ṭh'* qui correspond au *st* sanskrit dans *ṭh'uvaṃ* (Manikyāla), *ṭh'upa* (d'après mon interprétation, Zeda).

Il faut remarquer, par contre, que dans les inscriptions d'Aśoka, lesquelles, à le conclure des renseignements donnés par Bühler, ignorent le *ṭh*, on trouve, éd. IV, à Shāhbāzgarhi, l. 10, *sreṭh'aṃ* (Bühler, *Z.D.M.G.*, XLIII, p. 130), et aussi à Mansehra, l. 17, *sreṭh'e*, comme semble l'indiquer le fac-similé publié par M. Senart. Et, pour expliquer cet emploi du *ṭh'* dans les édits d'Aśoka, j'hésiterais à supposer la formation plus tardive du caractère *ṭh* : rien ne prouve, ce me semble, que ce caractère n'existait pas dès lors, et que la kharoṣṭhī ne possédait pas les deux formes du *ṭ* aspiré, comme elle possédait les deux formes du *c* aspiré.

de supposer que cette double prononciation fût propre aux dialectes écrits en kharoṣṭhī, celle-ci, dans sa fonction d'exprimer le langage, se sera trouvée sur un point du moins un instrument plus délicat que la brāhmī.

En outre, dans les documents Stein, il est des points qui demeurent encore obscurs relativement à l'équivalence du ṭ aspiré aux groupes sanskrits. Je ne puis donc, en ce qui concerne l'emploi de ses deux formes, apporter présentement quelque conclusion générale, mais il m'a semblé que les faits ci-dessus exposés méritaient néanmoins d'attirer l'attention.

ÉTUDE
DES DOCUMENTS TOKHARIENS
DE LA MISSION PELLIOT,

PAR

M. SYLVAIN LÉVI.

I. LES BILINGUES.

Les fouilles de l'Asie centrale ont, on le sait, ressuscité plusieurs langues disparues depuis longtemps de la surface du monde. Une d'entre elles, étiquetée d'abord comme la langue I, a reçu de M. F. W. K. Müller un nom de baptême que l'usage a consacré; c'est le «tokharien». L'expédition allemande de Tourfan avait recueilli des fragments de trois manuscrits rédigés en langue I et qui portaient le titre de *Maitreya samiti nāṭkaṃ*. Parmi d'autres morceaux de la même provenance, M. Müller a su reconnaître le colophon d'une version turque du même texte «compilé (*yaratmïš*) de la langue indienne (*änätkäk*) en langue tokharienne (*toχrï*) par le Vaibhāṣika Aryacandra, et traduit (*aqtarmïš*) de la langue tokharienne en langue turque (*türk*) par Prajñarakṣita». M. Müller en a inféré, avec beaucoup de vraisemblance, que l'intermédiaire tokharien était représenté par les manuscrits en langue I[1]. Le nom des Tokhares est connu de l'antiquité classique (*Tochari*), des auteurs sanscrits (*Tukhāra*) et des Chinois (*Tou-ho-lo*). Au VII[e] siècle ils occupaient l'ancienne Bactriane. M. Müller avait cru pouvoir établir une relation entre la langue tokharienne et les traducteurs venus en Chine du pays des Yue-tchi; mais il

[1] F. W. K. Müller, *Beitrag zur genaueren Bestimmung der unbekannten Sprachen Mittelasiens.* (*Sitzungsberichte der k. pr. Ak. d. Wiss.*, 1907, p. 958-960.)

s'était gardé de rien préciser. MM. Sieg et Siegling, qui ont les premiers reconnu et défini les caractères linguistiques du tokharien, ont été plus hardis; ils ont inscrit, en tête de leur mémoire (*Sitzungsber. Akad. d. Wiss. Berlin*, 1908, XXXIX, p. 915) : *Tocharisch, die Sprache der Indoskythen* «Le tokharien, langue des Indo-Scythes». C'est aller un peu vite, trop vite peut-être. La question des Indo-Scythes est assez confuse déjà pour qu'on évite d'y greffer encore une hypothèse inutile. D'autre part, on ne peut manquer d'observer qu'aucun des textes reconnus jusqu'ici en tokharien ne correspond aux traductions chinoises dues à des moines du pays des Yue-tchi. Le fait assuré, solidement établi par MM. Sieg et Siegling, c'est que le tokharien est une langue indo-européenne. Elle se présente en deux dialectes, fortement différenciés, et désignés provisoirement par les lettres A et B. La plupart des textes recueillis par l'expédition allemande dans la région de Tourfan sont écrits dans le dialecte A. Au contraire, toutes les pièces de la mission Pelliot, qu'elles proviennent de Douldour-Aqour ou de Touen-houang, sont écrites dans le dialecte B. C'est aussi dans le dialecte B qu'est rédigé le traité de médecine, acquis en partie par M. Weber, en partie par M. Macartney, et magistralement édité par M. Hoernle dès 1901 dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal*[1]. Les manuscrits de Tourfan portent fréquemment des gloses en sanscrit; c'est elles qui ont permis à MM. Sieg et Siegling d'aborder l'étude de la langue; mais on n'y a pas jusqu'ici signalé de bilingue. L'expédition russe de M. Berezovski a rapporté de Koutcha un fragment de feuillet du Dharmapada, où le texte sanscrit est suivi, pāda par pāda, d'une traduction tokharienne en dialecte B. Ce feuillet a été publié par M. N. D. Mironov dans les *Izvestia*

[1] Ce travail sera ultérieurement indiqué par la lettre H; je ne préciserai les références que pour les mots qui ne paraissent pas sous leur forme intégrale dans l'utile Index que M. Hoernle a joint à son édition.

de l'Académie de Saint-Pétersbourg (1909, p. 547). M. Pelliot, plus heureux encore, a trouvé à Douldour-Aqour un autre feuillet bilingue du Dharmapada, et à Touen-houang trois feuillets d'un traité médical en sanscrit et en tokharien. Ces documents permettent d'aborder l'étude grammaticale de la langue, en même temps qu'ils étendent notre connaissance du lexique. Pour permettre d'apprécier le progrès accompli, je reprendrai tout d'abord le feuillet Berezovski au point où M. Mironov avait pu le conduire.

J'étudierai ensuite le feuillet Pelliot (FM 8 *a*). Dans un autre article, qui paraîtra prochainement, je donnerai les bilingues médicaux (3510. 46, 47, 48). A la suite de ce travail, nous comptons, M. Meillet et moi, réunir dans une esquisse d'ensemble les données grammaticales dégagées de ces textes[1].

[1] Pour les signes nouveaux propres à l'alphabet tokharien, j'ai adopté les caractères de transcription proposés par SS. Nous nous réservons, M. Meillet et moi, de discuter dans un article prochain la valeur exacte de ces signes.

L'alphabet tokharien, comme les écritures de l'Inde qu'il imite, n'isole qu'exceptionnellement les mots. Le déchiffrement se heurte ainsi dès l'abord à une grave difficulté. On me pardonnera, j'espère, si des rectifications ultérieures viennent à modifier parfois l'analyse des mots telle que j'ai pu la faire.

J'ai recouru au signe souscrit ‿ pour réunir les groupes de lettres que le tokharien forme soit par superposition, (*kuse*, écrit (c / k / u / s)), soit par liaison (*wadh* écrit *wa*‿*dh*).

Il importe de signaler dès maintenant que l'anusvāra (*ṃ*) note régulièrement, dans l'alphabet tokharien, la nasale dentale à la fin des mots sanscrits. Au reste, dans les combinaisons de lettres, l'anusvāra reparaît sous la forme d'un *n* : *keṃ* «la terre»; *kenne* «sur la terre».

La confusion absolue de l'*n* et du *t* dans les groupes laisse la lecture de ces groupes toujours douteuse; seuls des spécimens calligraphiés permettront éventuellement d'opter avec confiance entre les deux possibilités.

Je me servirai dans le cours de ce travail des signes suivants :

Bm. — Feuillet Berezovski provenant de Koutcha. Dharmapada.

FM 8 a. — Feuillet Pelliot provenant de Douldour-Aqour. Dharmapada.

H. — Ms. Weber-Macartney. Texte médical. Éd. Hoernle, *J. A. S. B.*, 1901.

I

Feuillet Berezovski (Bm.).

a

1. naksentr̲ ām̲ aṣṣeñcai · *nandanti bahubhāṇinam* · naks-
2. *sti lokeṣe aninditaḥ* mā nes̲aṃ çaiṣṣe ne anāk̲atte · 4o 5-
3. *praçaṃsitaḥ* somo k̲alymi wad̲h̲ papālau · *nābhūd bhaviṣyati-*
4. (no)ñak. k̲alpāstr̲ 4o 6 *yan tu vijñā praçaṃsanti* · kuçe no-
5. *sā sā samākhyātā* ' pālalyñe su weweñu ' *na tv ajñair y-*
6. (sso)ndhaya. . e mpa rittos̲ *prājñaṃ çīleṣu saṃvṛt(aṃ')* k̲h̲a-

b

1. (ṣdhā) *kas ta(ṃ) ninditum arhati* ' kus̲e cau nāktsi arcantr̲ 4o 8 ç-
2. mā wa(s)kantr̲ ' *evaṃ nindāpraçaṃsābhiḥ* m̲attrākka nāk̲alyñe-
3. *sya mūlaṃ kṣitau nāsti* ' kete witsako ken ne mā nes̲aṃ ' *parṇa-*
4. cau k̲h̲açamoṃ ś̲anmau meṃ ts̲alpoṣo ' *ko nu ninditum arhati* '-
5. *ntānaṃ parikhañ ca yo nivṛttaḥ* serke tsrerme ṣpa kuse kaklau-
6. *devako pi lokaḥ* mā k̲h̲açd̲h̲r̲ çleñäkciye rano çaiṣṣe 5o 1 *ya-*

La découverte de la recension sanscrite du Dharmapada et la publication par Pischel du passage qui correspond à ce fragment ont déjà permis à M. Mironov de combler les lacunes du texte sanscrit dans l'original. La portion conservée, amputée à ses deux extrémités, ne représente guère que les deux cinquièmes du feuillet total, qui devait mesurer environ 4o centimètres sur 91 millimètres de hauteur.

Hl. — Feuillets en tokharien communiqués par M. Hoernle.

SS. — Sieg et Siegling, *Tocharisch, Die Sprache der Indoskythen.*

3510. 46, 47, 48. Feuillets Pelliot provenant de Touen-houang. Bilingues médicaux.

Les autres cotes se rapportent toutes à des documents de la mission Pelliot, cités d'après leur numéro d'inventaire.

Les mots suivis d'un astérisque sont ceux dont il est parlé dans les Remarques linguistiques de M. Meillet (*infra*, p. 449 et suiv.).

a

1. *naksentr** (= *nindanti*). Troisième personne du pluriel du présent de l'indicatif, √*nak*. Cf. infra *nāktsi, anākatte, nākalyñe*. Le thème présente ici une extension en *s* de la racine.

āṃ (= *tuṣṇīm*).

*asseñcai** (= *āsīnam*). Participe présent en °*señca* (cf. 3510. 46 *a* 2 : *näkṣeñca* (°*ghnam*); *b* 1 : *kauṣeñca* (= °*ghnam*); FM 8 *a* 4 : *lkāṣṣeñcañä* (= °*darçinaḥ*). °*ṣeñcai* se termine par une désinence d'accusatif.

2. *mā* (= *na*). Négation.

*nesaṃ** (= *asti*). Le thème *nesa* se retrouve dans 3510. 47 *a* 2 : *nesalñe* (*nesa* + *lñe* affixe de mot abstrait) y sert à rendre le sanscrit *bhāva*; et aussi réuni avec la négation *mā*, ibid. *b* 3, où *mānesalñe* traduit le sanscrit *abhāva*. Dans ces formations secondaires, *s* se substitue à *ṣ* de *nesaṃ*. Pour la désinence de la troisième personne du singulier en *aṃ*, cf. H. *nakṣaṃ* « détruire »; *yamaṣṣaṃ* de √*yam* « faire ».

çaiṣṣe ne (= *lokeṣu*). *çaiṣṣe* = *loka* était déjà fourni par les gloses de SS. (p. 917); SS. donnent la forme correspondante du dialecte A : *çoṣi*.

ne est l'affixe du locatif.

anākatte (= *aninditaḥ*). *a* privatif + *nākatte*, verbal de √*nak*. Le verbal en °*tte* n'est pas une forme très usuelle; du moins j'ai rarement réussi à en reconnaître dans les textes que j'ai copiés. Je signale ici, pour y revenir ailleurs, l'alternance du *k* et du *k* dans *naksentr*, *nāktsi* et *anākatte*.

3. *somo kalymi** (= *ekāntam*). Le mot est probablement à analyser en *somo* + *kalymi*. *somo* = *eka* serait apparenté

à *semse* (SS. 925, n. 2), ordinal de *se* « un ». J'ai retrouvé encore ailleurs *kalymi* = *anta* (?); le fragment de Stein, *Ancient Khotan*, pl. CIX, l. 5 donne le dérivé *kalymiññe*.

wadh (= *vā*). Le mot est souvent répété après les divers termes de l'option; par exemple 3510. 65 *a* 5 : *warsa wadh malkwersa wadh* « ou avec de l'eau ou avec du lait ».

papālau (= *praçaṃsitaḥ*). Participe passé, tiré du thème du parfait à redoublement *papāl*, √*pal*. La racine donne directement le mot *pālalyñe* (= *praçaṃsā*) à la cinquième ligne.

4. *ñak.* (= *etarhi*). Le mot est à rétablir sous la forme *ñake**. Il se retrouve naturellement dans la plupart de nos textes; par exemple 3510, 66 *b* 4 : *ñake bhūtatantr weñau* « maintenant je vais énoncer le bhūtatantra ».

*kalpāstr** (= *vidyate*). Troisième personne du singulier du passif √*kalp* « obtenir » (SS. 931). La même racine reparaît souvent, comme on peut s'y attendre : M. 777. 3 *b* 3 : *cwātsi kalpāṣ* « il obtiendra . . . à manger »; 496. 39 *a* 4 : *pūdñākte mpa kalpāṣṣaṃ* « il obtient . . . avec Bhagavat ».

kuce (= *yam*). Accusatif du pronom relatif, au masculin singulier. Le nominatif se retrouve deux fois sur le verso du feuillet : *kuse* = *yaḥ* (et aussi comme interrogatif = *kaḥ*, *b* 1), et aussi le génitif *kete* = *yasya*, *b* 3.

no = *tu*, particule d'opposition.

5. *pālalyñe* (= *praçaṃsā*). Substantif abstrait tiré de √*pal* « vanter » (supra 3) au moyen du suffixe °*lyñe*, généralement réduit à °*lñe* (°*lune* en dialecte A).

*su** = *sā* (Mironov lit à tort *sū*). Nominatif non masculin d'un

pronom démonstratif qui alterne avec des formes en *t°* : 3510. 47 *a* 6 : *toyä* = *etāni*, nominatif pluriel neutre; ibid. : *tuttse* = *tat°*, génitif singulier neutre; FM 11 r° 3 : *tu keklyauṣormeṃ* «ayant entendu cela», où *tu* est l'accusatif singulier neutre; *tumeṃ* (= *tasmāt*) «ensuite».

weweñu (= *samākhyātā*). Participe du parfait de √*weñ* «dire» (SS. 926), au nominatif singulier (le masculin est en *-au*).

6. (*sso*)*ndhaya . . . e* (= *medhāvinaṃ vṛtta°*).

mpa. Postposition qui exprime l'union, la combinaison, et qui rend l'instrumental sanscrit dans sa valeur de sociatif. Voir des exemples supra s. v. *kalpāstr* (4) et infra 3510. 47 *b* 4 : *mamauñe mpa rittoṣ* «affecté de dyspepsie» (= *āmānvitam*); 46 *b* 1 : *çatāwari mpa . . . pakṣalle* «à cuire avec de l'asperge» (= *çatāvaribhiḥ . . . siddham*).

rittoṣ (= *yuktam*). Accusatif masculin singulier du participe passé du verbe √*ritt*; cf. supra s. v. *mpa*. Le participe futur du passif *rittaṣle* (= *yojyam*) se rencontre 3510. 46 *a* 5. [C'est sans doute le même verbe qui reparaît, en dialecte A, dans le colophon du *Maitreya-samitināṭkaṃ* (SS. 928 et n.) : *āryacandres rarituwuṇḍh*; le mot *rarituwuṇḍh* serait le participe à redoublement qui correspondrait à *yukta, saṃyukta*; il caractériserait donc bien un travail de compilation, d'arrangement, comme fait (au témoignage de Radloff, *Izvestia*, 1908, p. 1371) son équivalent *yaratmïš* dans le colophon turc.]

b

1. *kuse* (= *kas*). Nominatif masculin singulier du pronom interrogatif. Cf. *kuce*, supra *a* 4.

*cau** (= *tam*). Accusatif masculin singulier d'un thème de démonstratif *ce*.

nāktsi (= *ninditum*). Infinitif de $\sqrt{nak}$, voir supra *a* 1. L'infinitif se forme en ± *tsi*, exemple : *yāmtsi* « faire » H. 40 *b* 4.

arcantṟ (= *arhati*). Troisième personne du singulier du présent de $\sqrt{arc}$. Le mot *arhat* est transcrit *arhante*, bien que le tokharien ne possède pas l'aspirée *h*.

2\. *mā* (= *na*). Négation.

*wa(s)kantṟ** (= *prakampyate*). Troisième personne du singulier du présent de $\sqrt{wa(s)k}$ où le groupe *sk* constitue sans doute une caractéristique verbale.

mattrākka (= *evam*). Adverbe et conjonction; ce mot sert aussi à rendre *tathā* 3510. 47 *b* 6.

nākalyñe (= *nindā*). Nom abstrait, tiré de $\sqrt{nak}$ « blâmer » (voir supra *a* 1), au moyen du suffixe °*lyñe*; cf. supra *a* 5.

3\. *kete* (= *yasya*). Génitif du pronom *kuse*, voir supra *a* 4.

*witsako** (= *mulām*). Nominatif singulier. L'accusatif singulier *witsakai* se trouve infra FM 8 *b* 3, et le dérivé *witsakaṃ* dans l'expression *witsakaṃbal* = *mūlībalā*, 3510. 46 *b* 4.

ken ne (*kṣitau*). *ne* est l'affixe du locatif. Le substantif sans affixe s'écrit *keṃ* (= *ken*) : Hl. 149. 5 *a* 5 : *keṃ teksa* « il touchait la terre ».

mā nesaṃ (= *nāsti*). Voir supra *a* 2.

4\. *cau** (= *tam*). Voir supra *b* 1.

[1] *khaçamoṃ** (= *dhīram*). Accusatif masculin singulier d'un mot dont le nominatif pluriel *khaçaumyi* se rencontre

[1] La valeur réelle de la lettre que je transcris, après Mironov, par *kh* me paraît très incertaine; il se peut qu'il s'agisse d'un son tout différent.

3510. 47 *a* 3 : *weskem̩ k̲h̲açaumyi* = *vadanti tajjñāḥ* et ibid. 5 *weñāre k̲h̲açaumyi*, même sens. Le mot est dérivé de √*k̲h̲aç* « connaître », dont la troisième personne singulier présent est *k̲h̲açd̲h̲r̲* = *vijānāti* « il sait ».

śanmau mem̩ (= *bandhanāt*). Le mot *śanmau* « lien » est suivi de l'affixe *mem̩* qui exprime le rapport d'ablatif.

ts̲alpoṣo (= *muktam*). Accusatif masculin singulier du participe en *oṣ̲* de √*ts̲alp* « sauver ». Cf. 496. 39 *b* 3 : *sam̩sar mem̩ ts̲alpam̩tr̲* « sauvent du sam̩sāra » et, pour la forme, *yāmoṣa* infra FM 8 *a* 2.

5. *serke* (= *sam̩tānam*) « descendance ».

tsrerme (= *parikhām*) « fossé ».

*ṣ̲pa** (= *ca*). Enclitique, qui peut se réduire à *ṣ̲p*. par exemple 3510. 47 *a* 5.

kuse (= *yaḥ*). Voir supra *b* 1.

kaklau (= *nirṛttaḥ*) Participe formé par redoublement (cf. *papālau* supra *a* 3) de √*kl* ?

6. *mā* (= *na*). Supra *a* 2.

k̲h̲açd̲h̲r̲ (= *vijānāti*). Troisième personne du singulier du présent de √*khaç*. Voir supra *k̲h̲açamom̩ b* 4.

çle (= *sa·*) exprime l'union.

ñäkciye (°*devakaḥ*). Adjectif tiré du substantif *ñäkd̲h̲* « dieu ». La dentale finale s'est palatalisée au contact du suffixe à palatale initiale °*ye*, °*iye*.

*rano** (= *api*) « même ».

çaiṣṣe (= *loka*). Voir supra *a* 2.

II

Pelliot FM 8 *a*.

Le feuillet bilingue rapporté par M. Pelliot provient, comme le feuillet Berezovski, de l'oasis de Koutcha. Il a été trouvé à

Douldour-Aqour, où tant d'autres débris importants ont été recueillis; ses dimensions sont : o m. 35 de largeur et environ o m. o8 de hauteur; le format est donc inférieur à celui du fragment Berezovski (hauteur o m. 091). Au verso, sur le bord de la marge, on lit très nettement le symbole de la première dizaine; au-dessous on reconnaît la trace d'un autre chiffre caractérisé par une longue tige verticale, et, au pied de la hampe, une courbe revenant sur la droite : très probablement le chiffre 7. Le feuillet contient environ deux vers et demi; comme il débute avec la fin du vers 41 du premier chapitre du Dharmapada, il est certain que le manuscrit ne contenait pas d'autre texte avant ce recueil.

Le feuillet est malheureusement un peu mutilé; un tiers en a été arraché sur la hauteur de deux lignes. Par une rencontre non moins regrettable, les vers conservés ici ne se retrouvent pas dans le Dhammapada pali. Du moins nous en avons la version dans l'Udānavarga tibétain et dans deux des Dharmapada chinois. J'ai de plus retrouvé dans d'autres recueils des rédactions parallèles, que j'indiquerai plus bas.

a

1. ....m · *jarā mṛtyuç ca mar(da-)* · ktsaitṣaññe srūkalyñe ṣpa melyeṃ 4o. 1

2. ....*samāhitā* ʿ tusāksa ṣek ompalskoññe ne wīna yāmoṣa

3. kakraupaṣaṃ ʿ *ātāpino jātijarāntadarçinaḥ* ʿ etsar kallecci cmelle ktsaitṣaññe ttse ā

4. ke lkāṣṣeñcaññā ʿ *māraṃ sasainyam abhibhūya bhikṣavaḥ* ʿ maraṃ çleretke oṃṣap tatākarmeṃ ṣamāni

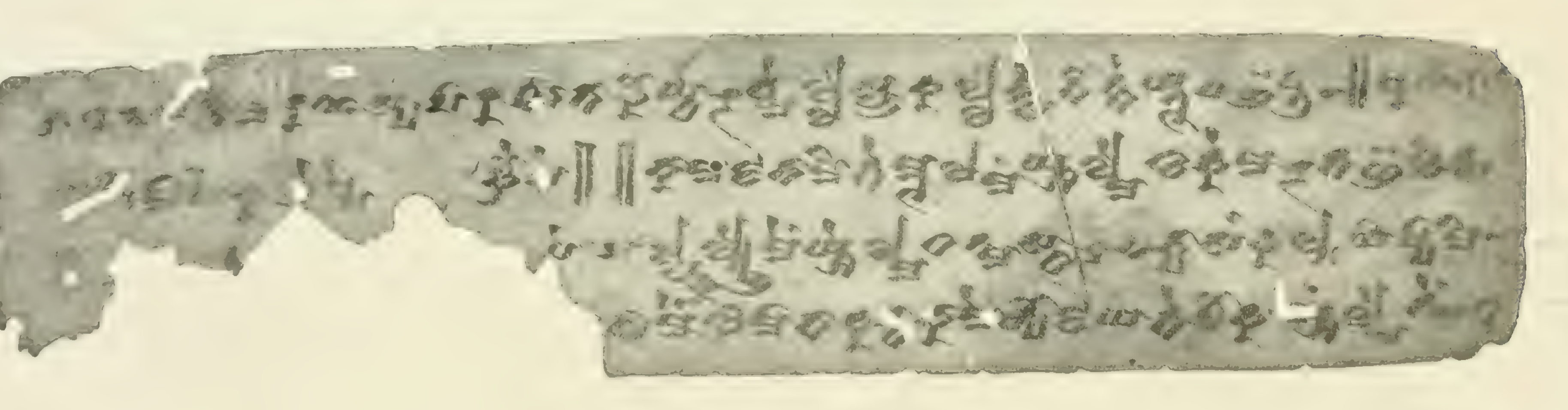
b

1. *bhareta jātimaraṇasya pāragāḥ* tākoycer cmelle srūkalle ttse tot ne ynūcaññā 4o. 2. ‖ *anitya*

2. *vargaḥ* mā ṣekaññeṣṣe kraupe ‖ ‖ *kāma jānāmi te mūlaṃ* ʿ yçelme khakemar taññā witsa

r°.

v°.



Feuillet du Dharmapada. Pelliot FM 8*a*.

3. kai ‘ (s.) - l. . . . .*se* ‘ palskalyñe meṃ ycelma dhatmasdhar ‘ *na tvāṃ saṃkalpayiṣyāmi* ‘

4. . . . . tumeṃ ñi mā tākadh ‘ 1 *kāmebhyo jāyate çokaḥ* ‘ ycelmen meṃ dha

L'*anitya-varga* « le chapitre de l'Impermanence », qui s'achève au recto du feuillet, est le premier chapitre du Dharmapada sanscrit. Il ne subsiste que le dernier quart du vers 41, qui correspond au vers 40 de la recension tibétaine, où Rockhill le traduit ainsi :

Such and such actions are a source of felicity, which I, having performed them, will acquire. He who prepares himself in this manner will overcome age, disease, and death.

Le Fa-kiu-p'i-yu-king rend tout autrement ce vers (éd. Tôkyô, XXIV, 6, p. 65[b]) :

Voilà mon affaire; voilà ce que je ferai; il me faut agir pour arriver à cela. L'homme qui s'excite et se presse ainsi foule aux pieds les douleurs de la vieillesse et de la mort.

La traduction revisée que donne le Fa-tsi-yao-song-king donne une tout autre version :

Ainsi les créatures s'agitent, convoitent, s'enorgueillissent, se réjouissent. L'impermanence, la vieillesse, la maladie les envahissent; sans qu'elles s'en aperçoivent, elles enfantent des passions.

1. *ktsaitsaññe* (= *jarā*) « vieillesse ». Le thème est *ktsai*; °*tsaññe* est un suffixe qui sert à former des abstraits; cf. infra 3510. 47 *a* 2 : *yolorveretsaṃññe* = *daurgandhya* « puanteur »; 4 : *kramartsaṃññe* = *gurutva* « lourdeur ».
*srūkalyñe** (= *mṛtyuḥ*) « mort ». Mot formé au moyen du suffixe d'abstrait °*lyñe*; cf. supra Bm. *a* 5 : *pālalyñe*. Le mot est écrit *srūkalñe* 3510.44 *a* 1, et *srūkalñe* A 4 *a* 5 : *ktsaitsaññe teki srukalñe* « vieillesse, maladie, mort ».
spa (= *ca*). Copulative enclitique.

*melyeṃ** (*mard-*). L'original sanscrit est incertain. Le tibétain et le Fa-kiu-p'i-yu suggèrent *marditaḥ* « foulé aux pieds »: mais le Fa-tsi-yao-song indique *mardati* « foule aux pieds ». De fait la finale semble exclure le verbal; °*eṃ* est une des désinences de la troisième personne du pluriel. Cf. infra 3510. 47 *b* : *yaneṃ* = *saṃprayā*[*n*]*ti*. La racine serait $\sqrt{\textit{mely}^{\circ}}$ « fouler aux pieds ».

Le vers 42 est mutilé; le premier pāda manque. Il correspond au vers 41 de l'Udānavarga que Rockhill rend ainsi :

Give yourselves up then to the unceasing joy of meditation (samādhi): see the end of birth and age in the birth of diligence; overcome the hosts of Māra and the Bhixus shall pass beyond birth and death.

Le Fa-kiu-p'i-yu-king porte :

Sachant cela, il peut se calmer, et ainsi il voit les naissances s'épuiser. Le Bhikṣu subjugue l'armée de Māra, sort des transmigrations et atteint l'autre rive.

Et le Fa-tsi-yao-song offre une tout autre version des deux premiers pādas :

Quand on a les cheveux rasés, quand on est devenu bhikṣu, il faut pratiquer l'arrêt (çamatha) et la contemplation (vipaçyanā); Māra ne peut plus vous surprendre; on franchit les naissances et l'on arrive à l'autre bord.

Le pali possède la stance correspondante, mais il ne l'a pas recueillie dans le Dhammapada; elle paraît dans l'Itivuttaka, § 46 :

tasmā sadā jhānarata samāhitā
ātāpino jātikhayantadassino
māraṃ sasenaṃ abhibhuyya bhikkhavo
bhavetha jatimaraṇassa pāragā.

L'Itivṛttaka sanscrit contenait aussi cette stance; on la retrouve dans la traduction chinoise de ce recueil par Hiuan-tsang, le Pen-che, éd. Tôk., XIII, 6, p. 37 *b*, col. 18, où elle est insérée dans une suite de vers.

2. *tusāksa* (= *tasmāt*) «donc». Le mot s'analyse en *tu* + *sa* + *ksa*. *tu* est un des thèmes du pronom démonstratif, cf. supra Bm. *a* 5; °*sa* est l'affixe de l'instrumental; cf. infra 3510. 47 *b* 6 : *çwantsatma yoksatma sa* = *annapānaiḥ* «avec des aliments et des boissons». L'élément *ksa* est une particule qui se joint aux pronoms pour leur donner une valeur indéfinie; cf. infra 3510. 47 *b* 1 : *suksa* = *kaçcit* «quelque».

*ṣek** (= *sadā*) «constamment». Le mot reparaît dans le colophon du chapitre infra *b* 2 : *mā ṣekaññeṣṣe* = *anitya*, où l'euphonie intérieure a substitué le *k* au *k̲* implosif final de *ṣek̲*.

*ompalskoññe** (= *dhyāna*). Le mot est dérivé de *palsko* (écrit aussi *palsko*) = *manas* «esprit». SS. indiquent d'après une glose des manuscrits de Berlin le sens de *vijñāna*; mais c'est là un sens spécialisé. La triade *kāya-vāg-manas* est rendue par *kektseñ reki palsko*, par exemple D. Aq. 13 *b* 4 : *oṃ* est un préfixe qui reparaît dans *oṃṣap* = *abhi* «supérieurement» infra *a* 4, et aussi dans *omposdhaṃ* = *paçcāt* «ensuite». Le suffixe °*ññe* sert comme °*lñe* °*lyñe* à former des abstraits.

ne. Suffixe du locatif.

*wīna yāmoṣa** (= *ratāḥ*). Le traducteur a paraphrasé le verbal *ratāḥ* «se plaisant à» par l'expression : «faisant [leur] plaisir à». *wīna*, substantif = «plaisir». *yāmoṣa* est le nominatif pluriel masculin du participe de $\sqrt{yam}$ «faire»; thème *yāmu* «faisant» ou «fait». Le mot suivant présente la même désinence : *kakraupaṣaṃ*. L'accu-

satif singulier a déjà paru Bm. *a* 6 : *rittoṣ*, et, peut-être avec une finale emphatique, *ibid. b.* 4 : *tsalpoṣo.* Le nominatif pluriel non masculin paraîtra infra 3510.47 *b* 1 : *yāmuwa* = *kṛtāni.*

3. *kakraupaṣaṃ** (= *samāhitāḥ*) « recueillis ». Nominatif pluriel masculin (cf. supra *yāmoṣa*) avec une nasalisation finale du participe passé à redoublement (cf. supra Bm. *a* 3 : *papālau*) de $\sqrt{}$*kraup* « réunir ». Le mot *varga* « chapitre » est traduit infra *b* 2 par *kraupe.*

etsar (= *ā*). Particule dont le sens précis reste encore à établir.

*kalleċċi** (= *tāpinaḥ*). Nominatif pluriel en °*cci*- (cf. 496. 36 *a* 1 : *tmerilñecci no maskentṛ*; 442 *b* 1 : *alautacci krettauna meṃ sklokacci* « étant embarrassés » dans Hl. 149. 5 *b* 2) d'un mot dérivé de $\sqrt{}$*kall* « être chaud »; cf. infra 3510. 47 *b* 6 : *kallona* = *uṣṇa* « chaud ».

*emelle** (= *jāti*) « naissance ». Forme secondaire tirée du thème *emel* (SS. 917).

ktsaitsaññe. Voir supra 1.

tse. Affixe du génitif.

4. *āke** (= *anta*) « fin ». Cf. D.Aq. 13 *a* 4 : *po yolaiñetta ts āke* « la fin de tous les péchés ».

*lkāṣṣeñcaññ** (= *darçinaḥ*) « voyant ». Nominatif pluriel du participe présent de $\sqrt{}$*lk*, *lyk* « voir ». Cf. supra Bm. *a* 1 : *aṣṣeñcai*, accusatif singulier masculin, cf. infra 3510. 46 *b* 1 : *kauṣeñca* = °*ghnam*, accusatif singulier non masculin.

maraṃ (= *māraṃ*). Transcription du nom sanscrit du démon. Il convient d'observer que la longue du sanscrit n'a pas été représentée dans la transcription.

ele (= °*sa*). Cf. supra Bm. *b* 6.

retke (= *sainya*) « armée ». La lecture de la seconde syl-

labe est douteuse; le trait au pied de la hampe du *k* remonte et se recourbe.

*oṃsap** (=*abhi*) «supérieurement». Pour le premier élément, cf. supra *a* 2 : *oṃpalskoññe*, et, pour le sens, H. 149.5 *b* 1 : *oṃsap yāmtr̥ °ra° paṣṣeñca* «si on fait plus [que la mesure permise] il y a faute».

tatākarmeṃ (=°*bhūya*) «ayant été». Absolutif parfait, avec redoublement, de √*tāk* «être»; cf. infra *b* 4 : *tākadh*. √*tāk* est le verbe le plus usité pour exprimer l'existence; la langue dispose concurremment de plusieurs autres verbes, par exemple √*nes*, supra Bm. *a* 2, et voir *maskedhar*, infra 3510.47 *b* 1. L'absolutif en °*rmeṃ* a déjà été signalé par SS. 926 n. 2.

ṣamāni (=*bhikṣavaḥ*). Vocatif pluriel. Le singulier est *ṣamāne*. L'emploi de cette désignation en tokharien pour les moines bouddhiques donne une valeur saisissante au témoignage d'Alexandre Polyhistor (cité par Cyrille, *Contra Julian.*, IV; c'est à Lassen, *Ind.-Alt.*², 1092, n. 1, que revient le mérite d'avoir recueilli ce passage qui avait échappé à l'éditeur K. Müller) : *καὶ ἐκ Βάκτρων τῶν Περσικῶν Σαμαναῖοι καὶ παρὰ Πέρσαις οἱ Μάγοι καὶ παρὰ Ινδοῖς οἱ Γυμνοσοφισταί.* On avait cru pouvoir tirer de ce passage des conclusions sur le développement du bouddhisme indien vers le milieu du Ier siècle avant l'ère chrétienne. On avait établi un contraste entre les Σαρμανες de Mégasthène, qui représentent le sanscrit *çramaṇa* et les Σαμαναιοι d'Alexandre Polyhistor où l'on reconnaissait le pali *samaṇa*. Il en va tout autrement, et ce texte, lu à la lumière des documents nouveaux, dégage à son tour de nouvelles clartés. Alexandre Polyhistor distingue formellement Bactres et l'Inde; pour les sages de l'Inde, il garde la dési-

gnation consacrée de «Gymnosophistes»; il réserve au domaine bactrien le terme de «Samanéens». Sous cette forme, nous retrouvons maintenant le tokharien *ṣamāne*. Le local du tokharien se précise par ce trait. Le sogdien a emprunté à son voisin la même dénomination, qu'il transcrit à la manière sémitique *šmn* (lire *šaman*). L'est-iranien (turkestani ou nord-aryen) a un mot tout différent : *āṣirī*.

b

1. *tākoycer* (= *bhareta*) «vous pourrez être». Deuxième personne du pluriel de l'optatif de $\sqrt{t\bar{a}k}$ «être»; voir supra *a* 4 : *tatākarmeṃ*. L'optatif en °*oy*° se trouve fréquemment dans nos textes; je ne citerai ici qu'un exemple : 3510.43 *b* 3 : *pelaiknesse cākkarse walke stamoyä* «que la connaissance (?) de la loi dure longtemps!».

cmelle (= *jāti*). Voir supra *a* 3.

srūkalle (= *maraṇa*). Voir supra *a* 1 : *srūkalyñe*.

tse. Affixe du génitif.

*totne** (= *pāra*°) «l'autre bord». *ne* est l'affixe du locatif. Le mot qui correspond à *pāra* est donc *tot* (*todh*).

*ynūcañä** (=°*gāḥ*) «allé». Nominatif pluriel masculin du participe *ynu* de $\sqrt{yan}$ «aller»; cf. infra 3510.47 *b* 1 : *yaneṃ* = *saṃprayāti*. Pour la désinence, cf. supra *a* 4 *lkāṣṣeñcañä*.

2. *māṣekaññesse* (= *anitya*°) «de l'impermanence». Le mot s'analyse en quatre éléments : la négation *mā* (= *a*°): l'adjectif *ṣek* «constant, perpétuel», auquel s'ajoute, pour former un substantif abstrait, le suffixe °*añne* (développement du suffixe °*ñe* de même sens); enfin le suffixe °*ṣṣe* qui sert à tirer du substantif un adjectif

dérivé; cf. supra *b* 1, s. v. *tākoyce̱r*, l'adjectif *pelaiknes̤s̤e* dérivé de *pelaikne* = *dharma*.

kraupe (= *varga*) « chapitre ». Substantif dérivé de $\sqrt{kraup}$; cf. supra *a* 3 : *kakraupas̱am̩*.

Le premier vers du Kāmavarga, qui vient ensuite et qui termine le feuillet, n'a pas de correspondant dans le Dhammapada pali. Deux des pādas manquent en sanscrit; pour retrouver les équivalents de la version tokharienne, nous pouvons du moins nous aider de la version tibétaine et des versions chinoises. Pour le tibétain, je reproduis la version de M. Rockhill :

All indecision produces desire; it is called the root of desire: suppress indecision and (desire) will arise in thee no more.

Je n'ai pas à insister ici sur l'inexactitude du mot « indecision » que M. Rockhill a adopté pour rendre *kun rtog* l'équivalent régulier en tibétain du sanscrit *saṃkalpa* « combinaison de l'esprit ». Le Tchou-yao king (éd. Tòk., XXIV, 5, p. 49 *b*) et le Fa-tsi-yao-song qui le copie littéralement, traduisent ainsi :

Amour, je connais ta racine; l'esprit en pensant à toi te produit: je ne pense plus à toi, et alors tu n'existes plus.

J'ai retrouvé sur un menu fragment le troisième pāda, qui correspond très exactement à la version chinoise : *saṃkalpāt kāma jāyase*. Les diverses traductions permettent de restituer par hypothèse le dernier pāda : *tato me na bhaviṣyasi*.

La stance entière figure dans le Sutra en 42 articles, que les deux premiers missionnaires du bouddhisme indien, Kaçyapa Matañga et Tchou Fa-lan, apportèrent, dit-on, en Chine et traduisirent en 65 ap. J.-C. Elle y est rapportée (Nj. 678 : éd. Tòk., XXIV, 5, 2 *a*, col. 14) comme une stance due au Bouddha Kaçyapa, le prédécesseur du Bouddha Çakyamuni.

Les éditeurs de Tôkyô l'ont, par mégarde, imprimée comme de la prose au cours du récit. De quelque côté que provienne l'emprunt, il est intéressant de constater que la traduction de la stance est littéralement identique à celle du Tchou-yao et du Fa-tsi-yao-song; c'est là une donnée qui ne sera point à dédaigner pour la critique du fameux Sūtra (cf. H. Maspéro dans *Le songe et l'ambassade de l'Empereur Ming*, *B. E. F. E.-O.*, 1910, p. 97).

yçelme (= *kāma*) « amour ». Vocatif singulier. Le mot reparaît au même cas, infra 3, sous la forme *yçelma*, et infra 4, devant l'affixe de l'ablatif °*meṃ*, sous la forme *yçelmen-*.

khakemar (= *jānāmi*) « je connais ». Première personne du singulier du présent, indiquée par la désinence °*mar*; cf. 3510.44 *a* 4 : *yamīmar* « je fais ». La racine verbale est probablement la même qui paraît dans *khaçdhr*, supra Bm. *b* 6.

tañä (= *te*) « de toi ». Génitif du pronom de la deuxième personne du singulier ou plutôt adjectif possessif; cf. *tñi* en dialecte A, SS. 924, et d'autre part le possessif de la troisième personne du singulier *ṣañä* « son » [*ṣñi* dans A, SS. *ibid.*], et d'autre part cf. *ñi*, infra 4.

witsakai (*mūlam*) « racine ». Accusatif singulier du mot *witsako*, voir supra Bm. *b* 4.

3. *palskalyñe* (= *saṃkalpa*) « imagination ». Mot abstrait tiré au moyen du suffixe °*lyñe* (voir *pālalyñe* supra Bm. *a* 5) du substantif *palsko* « esprit ».

meṃ. Affixe de l'ablatif.

yçelma (= *kāma*). Cf. supra *b* 2.

dhatmasdhar (= *jāyase*) « tu nais ». Deuxième personne du singulier du présent du verbe *dhatm*, qui est sans

doute une forme à redoublement de √*cm*; cf. *cmelle*, supra *a* 3.

4. *tumeṃ* (= *tasmāt, tataḥ*) «donc, ensuite». Ablatif du démonstratif *tu*; cf. infra 3510. 47 *b* 1 : *tuttse* = *tat°*.

*ñi** (= *me*). Possessif de la première personne du singulier.

mā (= *na*). Négation.

*tākadh** (= *bhaviṣyasi*) «tu es, tu seras». Deuxième personne du singulier de √*tāk*, supra *a* 4. Pour la désinence, cf. la forme *dhatmasdhar*, supra *b* 3.

REMARQUES LINGUISTIQUES,

PAR

M. A. MEILLET.

L'interprétation qu'on vient de lire est indépendante de toute hypothèse sur l'étymologie et fournit par suite au linguiste une base aussi sûre qu'il est possible en l'état où se trouve actuellement le déchiffrement[1]. Il n'a pas semblé inutile d'y joindre quelques remarques linguistiques destinées à faire entrevoir les origines de la langue, mais qui n'ajouteront rien ni à l'exactitude ni à la précision ni à la sûreté d'une interprétation à laquelle il convient de maintenir son caractère tout objectif.

Le moment n'est pas venu de faire la théorie linguistique

[1] Le tokharien étant écrit en un alphabet indien, il est naturel de conserver la transcription en usage pour le sanskrit. C'est ce qui a été fait ci-dessus par M. S. Lévi, et qui sera fait ici. Le *c*, par exemple, a donc la valeur qu'il a en sanskrit.

du tokharien; trop peu de textes sont encore interprétés et publiés. Du reste, la théorie ne pourra être fondée que sur la comparaison des deux dialectes; or, on ne connaît encore du dialecte A que ce qui se trouve dans l'article plein de choses, mais très court, de MM. Sieg et Siegling.

Même quand on disposera d'un nombre appréciable de textes solidement interprétés dans les deux dialectes, la difficulté demeurera très grande pour le linguiste. A en juger par ce qu'on sait dès maintenant, le tokharien est, de toutes les langues indo-européennes, celle où il s'est produit le plus de confusions de consonnes et où par suite une consonne donnée admet les origines les plus multiples, où elle est le plus ambiguë étymologiquement. Les quatre espèces d'occlusives de l'indo-européen : sourdes, sourdes aspirées, sonores, sonores aspirées, sont réduites à une seule série : *p, t, k*. Les deux sortes d'occlusives gutturales : les prépalatales et les vélaires, se laisseront peut-être distinguer en certains cas, mais apparaissent à première vue presque entièrement confondues. La palatale *c* n'est qu'une forme prise par la dentale *t*, sans doute devant les voyelles prépalatales et devant *y*, mais sans qu'il soit aisé de déterminer en chaque cas les conditions du phénomène. Sans doute, la langue distingue deux séries d'occlusives : *p, t, k* et *p, dh* (qu'il conviendrait d'écrire *ṯ*, car c'est aussi la notation d'une sourde, parallèle à *p* et *ḵ*) et *ḵ*; mais cette distinction paraît reposer sur des faits de prononciation résultant du développement interne de la langue et n'a pas de valeur étymologique actuellement appréciable. L'origine des consonnes tokhariennes présente donc un degré d'indétermination qui dépasse de beaucoup tout ce que l'on observe même dans les langues indo-européennes où l'indétermination est le plus grande.

Le vocalisme est toujours plus difficile à poser que le consonantisme, surtout dans une langue dont l'évolution est

aussi avancée que celle du tokharien. Les alternances vocaliques de l'indo-européen sont cause que le point de départ même est souvent incertain : si l'on a affaire à des voyelles radicales distinctes dans des formes aussi évidemment apparentées que latin *pedem*, grec *πόδα* (= arménien *otn*) et gotique *fotu*, on voit combien il est malaisé de déterminer, dans un cas donné, de quelle voyelle indo-européenne on doit partir. Et l'on sait d'autre part combien les voyelles sont sujettes à évoluer : il y a loin par exemple de lat. *tē* à fr. *toi*. En fait, les voyelles indo-européennes semblent avoir beaucoup changé leur timbre en tokharien B.

L'*e*, sans doute fortement yodisé, est devenu en général ^{y}a, d'où *a*, à peu près comme dans les parlers orientaux du lituanien, ou comme ^{y}e tend à devenir *io*, *o* en certaines conditions dans les dialectes slaves. Mais il y a aussi des *e* représentant sans doute d'anciens *e*, sans qu'on voie encore la raison de la différence.

L'*o* passe à *e* le plus souvent, par un intermédiaire difficile à préciser : comme l'ont déjà indiqué MM. Sieg et Siegling, B *ñem* « nom » répond à A *ñom*; cf. gr. *ὄνομα*, got. *namo* : le *ñ* montre que l'*o* de A ne repose pas sur un *o* indo-européen simplement conservé, mais sur un ^{y}o, sans doute altéré de ^{w}o; on entrevoit ici une évolution complexe. Or, on sait que *s* a passé à *ṣ* aussi devant *e* représentant sans doute i.-e. *o* : A *ṣeñca* « ils sont », cité par MM. Sieg et Siegling, répond probablement à lat. *sunt*, v. sl. *sątŭ* ; le suffixe de participe présent B *-ṣeñca*, cité ci-dessus, a évidemment la même finale que gr. *-οντ-*, got. *-and-*, lit. *-ant-*, v. sl. *-ąt-*, etc. Le groupe du mot « un » B *ṣe(m)*- repose sur **som-*; c'est à ce groupe que se rattache évidemment le mot *ṣek* « constamment » cité ci-dessus. — Le timbre *o* ne paraît s'être maintenu dans le dialecte B qu'en des circonstances spéciales, ainsi, sans doute par différenciation, devant *i* ou *y*, dans les optatifs en *-oy-* comme *tākoycer*.

cf. gr. *-οι-*, got. *-ai-*, v. sl. *-è-*. Mais ces circonstances sont pour la plupart encore indéterminables.

En empruntant son alphabet à l'Inde, le tokharien a maintenu la distinction graphique des longues et des brèves. Mais il suffit de voir les transcriptions tokhariennes des mots sanskrits pour se rendre compte que les notations ne répondent sans doute pas à des différences de quantité; car les longues et les brèves du tokharien ne répondent pas aux longues et aux brèves des mots sanskrits transcrits; la forme *maraṃ* qu'on a vue dans le fragment Pelliot FM 8 *a*, 4 en est un exemple entre beaucoup d'autres. Comme le montrent du reste immédiatement les rapprochements déjà faits dans la publication de MM. Sieg et Siegling, il n'y a pas de rapport entre les longues et les brèves de l'indo-européen et les notations de longues et de brèves des mots tokhariens.

Enfin l'un des principaux moyens de preuve dont on dispose en matière d'étymologie indo-européenne, à savoir l'observation de concordances grammaticales, ne s'applique guère au tokharien où les formes sont gravement altérées et renouvelées en grande partie. On en est réduit à peu près entièrement à rapprocher des éléments radicaux, et non des mots entiers. Les concordances possibles se limitent donc, pour chaque mot, à un tout petit nombre de phonèmes dont l'origine est, on l'a vu, extrêmement ambiguë.

Dans ces conditions, il convient de ne rien affirmer, et c'est seulement à titre d'hypothèses provisoires que les explications données ci-dessous sont proposées. Malgré ces difficultés, on verra qu'il ne manque pas de rapprochements évidents, qui peuvent dès maintenant servir de fondements à une phonétique comparée du tokharien.

On aurait une base plus solide si l'on pouvait déterminer à quel groupe de dialectes indo-européens appartient le tokharien. Mais on n'a pas encore le moyen de le faire.

Le simple fait que les prépalatales indo-européennes sont représentées par *k*, comme dans le type de lat. *centum*, et non par des sifflantes, comme dans le type de skr. *çatám*, ne suffit pas à faire classer le tokharien parmi les dialectes occidentaux : grec, italo-celtique et germanique. Car le stade de la prononciation sifflante où sont parvenues, pour ces consonnes, les langues orientales : indo-iranien, slave, baltique, albanais et arménien, ne représente pas l'état de la période commune de ces dialectes; les formes skr. *j*, arménien *c* par exemple montrent assez que la langue était tout au plus parvenue au stade de la prononciation mi-occlusive, et le plus probable est que l'état commun des parlers orientaux était sans doute la prononciation prépalatale un peu mouillée : *k'*, *g'*, etc.; une régression de *k'* vers *k* était donc possible. — Pour établir que, en ce qui concerne les gutturales, le tokharien appartient au groupe occidental, il faudrait d'ailleurs y montrer les traces de l'élément labio-vélaire de la série de lat. *quid*, et c'est ce qui ne s'est pas rencontré d'une manière sûre dans les textes publiés jusqu'ici. L'interrogatif *kuse* «qui» est écrit en un seul groupe dans les textes en dialecte B (on en trouve un bel exemple à la première ligne du verso du fragment édité par M. Mironov, *Izvěstija* de Saint-Pétersbourg, 1909, p. 562) et, suivant une indication de M. S. Lévi, compte en vers pour une syllabe; mais le dialecte A a *ku*; il est provisoirement impossible de faire état de cet *u* qui, en A, est une voyelle isolée et dont la chute en B n'a rien que de normal. Dans un fragment médical qui sera prochainement édité, M. S. Lévi a lu *kwarm* traduisant skr. *gulma-* «enflure»; mais si le mot est indo-européen, on pourra tout au plus rapprocher l'élément *kw-* de gr. βουβών, skr. *gavīnī*, et le *w* représentera un *u* distinct de l'élément labio-vélaire de la gutturale; l'exemple n'est pas probant. En revanche, la racine i.-e. *$k^{w}el$- «tourner» semble figurer dans le fragment Pelliot édité ci-dessus sous la

forme *kaklau* (voir p. 460). — Le seul fait acquis, tout négatif, est que le tokharien constitue un groupe indépendant de tous les groupes dialectaux indo-européens connus jusque-là, indépendant en particulier de l'indo-iranien. — On a rapproché la finale *-r,* qui figure fréquemment à la fin des formes verbales tokhariennes, de l'*r* du passif italo-celtique et du déponent latin et irlandais; mais on en peut rapprocher, avec autant et plus de vraisemblance, l'*r* qui figure dans les deuxième et troisième personnes du singulier de l'arménien : *mi berer* «ne porte pas», *berer* «tu as porté», *berēr* «il portait». Et l'on aura occasion de signaler, dans un article ultérieur à l'occasion d'autres textes, une formation dont l'arménien seul fournit jusqu'ici l'équivalent. Les participes en *-l-* qui ont joué un grand rôle en tokharien ne trouvent d'analogues exacts qu'en slave et surtout en arménien, au moins en tant que participes. — La négation *mā* n'a de correspondant, on le sait, que dans indo-iran. *mā́*, gr. *μή*, arm. *mi* et ne se trouve dans aucune autre langue indo-européenne; l'emploi général de cette négation, qui n'était jusqu'ici connue que comme la négation prohibitive, est sans aucun analogue. — Le participe *saseryu* «ayant semé», que cite M. Schrader (*Die Indogermanen*, p. 160) d'après une indication de MM. Sieg et Siegling, paraît montrer que l'idée de «semer» n'était pas exprimée en tokharien par la racine **sē-* comme en slave, en baltique, en germanique et italo-celtique; le tokharien concorderait, à cet égard, avec le grec, l'arménien et l'indo-iranien.

On se bornera donc ici à quelques rapprochements dont plusieurs sont incertains et à quelques remarques provisoires. Les formes grammaticales, qui doivent faire l'objet d'un article spécial, ne seront pas examinées systématiquement cette fois. On se bornera à l'étymologie et aux observations phonétiques qu'elle appelle. On n'a cité que quelques formes caractéristiques des mots indo-européens rapprochés; il sera aisé de

compléter les rapprochements à l'aide des dictionnaires étymologiques du sanskrit, du grec, du latin, du germanique, du slave, etc. — On ne s'est nullement proposé d'expliquer tous les mots. Étant donné l'état d'indétermination où est actuellement la phonétique comparée du tokharien, il aurait été facile de proposer des étymologies pour des mots qui ne sont pas expliqués ci-dessous; on a cru devoir s'en tenir aux rapprochements les plus naturels, et peut-être quelques personnes prudentes trouveront-elles déjà bien incertaines beaucoup des explications proposées. On n'a fait usage que de mots indo-européens dont l'antiquité est établie par ailleurs, et l'on s'est complètement abstenu de rapprocher les mots tokhariens de mots attestés jusqu'ici dans une seule langue indo-européenne.

I

Bm, *a*.

1. *naksentṟ* «ils blâment». La racine *nak-* «détruire» rappelle skr. *náçyati* «il périt», lat. *nex, noceō*, etc.; l'*a* précédé de *n*, et non de *ñ* comme dans *ñem* «nom» représente sans doute un ancien *e*. — L'élargissement *s* a une valeur désidérative en indo-européen : et ceci explique assez bien le sens de «blâmer» de *naks-*: mais ce sens apparaît aussi sans *s* dans *anākatte* «aninditaḥ». — On notera que, après *k*, la sifflante est ici de la forme *s* et non pas *ṣ*; ceci distingue le tokharien de l'indo-iranien, de l'original du slave, et sans doute du baltique et de l'arménien (où diverses traces indiquent que, à une époque préhistorique, **ks* avait la forme *kṡ*).

ām̱aṣṣeñcai. Si la coupe est exacte, on pensera pour *as-* à skr. *áste*, gr. ἧσται. L'*ē* indo-européen serait rendu par *a*, comme dans la négation *mā* (abstraction faite de

la nuance inconnue qu'indique la différence entre *a* et *ā*).

2. *nesaṃ* «il est». Les formes qui signifient «être» sont multiples dans le dialecte B; dans le fragment publié ci-dessus Pelliot FM 8, on a *tākoyceṟ* «bhaveta»; *tatākarmeṃ* «ayant été» et *tākadh* «tu es». Ceci suggère l'idée qu'on aurait affaire à des verbes exprimant le devenir, le mouvement, à peu près comme le français *devenir* ou l'allemand *werden;* on songerait donc à rapprocher *nesaṃ* (et tout son groupe) de skr. *násate* «il revient», gr. *νέομαι*, etc., et *tākoyceṟ* de zd *tačaiti* «il court», v. sl. *tekǫ*, lit. *tekù*, v. irl. *techim*. Dès lors il n'est pas exclu que l'autre forme qui sert pour «être», *maskedhar* «il est» (citée ci-dessus p. 445), appartiendrait à la racine de gr. *μένω*, lat. *manēre;* la nasale serait tombée devant le suffixe verbal *-sk-* fréquent en tokharien; l'idée de «être» aurait été exprimée à l'aide des notions opposées de «aller» et de «rester». L'*e* de *nesaṃ* serait un *e* indo-européen dont les conditions d'apparition restent à déterminer.

anākatte. La forme de la négation au premier terme des composés est *a-*, et il n'y a pas lieu d'attribuer l'absence de *n* en ce cas particulier à l'*n* initiale du second terme du composé; cf. gr. *ἀ-*, lat. *in-*, got. *un-*; cette forme ne concorde pas avec le traitement de la nasale voyelle dans le mot *kante* «cent».

3. *somokalymi* «ekānta-». Le premier terme *somo-* «un» du composé est de la famille de i.-e. **sem-*, **sŏmo-*; le maintien de *ŏ*, et par suite de *s* qui précède, par contraste avec *ṣe*, est à remarquer. — Le second terme *-kalymi* «fin» peut, sous toutes réserves, être rappro-

ché de v. sl. *glava*, russe *golová*, lit. *galvà* (accus. *gálvą*), v. pr. *gallū*, et sans doute de arm. *glux* «tête». Le sens admis ici est confirmé par le mot *kalymiññi* «qui est à la tête de» qu'a relevé M. S. Lévi. Mais le vocalisme *a* diverge entièrement, car il semble supposer soit *-ĕ-, soit *-°l- (*l* voyelle devient voyelle). L'*l* mouillée notée *ly* reste aussi à expliquer; peut-être suppose-t-elle la chute d'un *u*, comme on le verra ci-dessous, p. 463, et ceci appuierait le rapprochement de v. sl. *glava*, etc.

wadh (c'est-à-dire *wat*; car *dh* sert assez souvent à rendre le *t* sanskrit dans des transcriptions) «ou». Cf. skr. *vā*, gr. -ϝε, lat. *ue*, plus une particule, qu'on peut rapprocher du *-t* de lit. *be-t*, *ne-t*, du *-ta* de skr. *u-tá*, v. perse *u-tā*, etc.; on pensera particulièrement à lat. *au-t*, osq. *au-ti*, ombr. *o-te*. Le mot «et» se compose aussi de deux éléments, comme on le verra ci-dessous, p. 460. Néanmoins ces mots demeurent enclitiques. Du reste, on a vu ci-dessus que *wadh* est écrit en un seul groupe; la voyelle devrait donc être très réduite.

papālau «célébré». L'*a* du redoublement peut être un ancien *e*, normal dans le redoublement du parfait; mais surtout la voyelle concorde avec la voyelle radicale; il en est de même dans *weweñu*, où la voyelle a le timbre *e*. Ce type bien connu maintenant (voir S. S., p. 926) de participes passés est remarquable : il semble que, en tokharien comme en slave et en baltique, il ne soit resté du parfait que le participe. — La racine *pal-* peut être rapprochée de v. pr. *billīt* «parler», lit. *bylà* «parole», *balsas* «voix», et sans doute de skr. *bhaṇati* «il parle» (de *bhr̥̥nati*, représentant *bhl̥ne-*).

4. *ñake*. Les mots indo-européens qui signifient «maintenant» commencent par *n-, ainsi gr. νῦν. Mais le reste

de la forme n'a pas de correspondant. — Plus loin on trouve *no*, qui sert de particule d'opposition, et qu'on ne saurait séparer de la grande famille de v. sl. *nŭ* «mais», lit. *net* «mais» (voir Leskien, *I. F.*, XIV, III et suiv.; à couper *ne-t*), lat. *nem-pe;* il n'y a pas lieu de chercher ici en quelle mesure ces mots peuvent être apparentés au groupe de skr. *nú* «maintenant», gr. *νῦν*.

kalpāstr̥. La racine a l'air indo-européen; mais elle est indéterminée. Le rapprochement avec lit. *glėbiu* «j'embrasse», lat. *glēba*, etc. est trop lointain pour le sens.

5. *su*, cf. skr. *sā́*, gr. *ἡ*, got. *so;* mais ceci ne veut pas dire que *u* représente directement *ā* ici; *-u* est la finale du féminin, ou du moins une finale distincte de celle du masculin, dans *weweñu,* comme l'a fait remarquer M. S. Lévi.

b

1. *cau*. Le dialecte A connaît aussi le démonstratif en *c-*; on peut se demander si le *c* ne serait pas dû aux cas où le vocalisme était *e*, cf. got. *þis;* mais, comme il y a deux systèmes, l'un en *t-*, l'autre en *c-*, il est plus vraisemblable qu'il s'agit de **tyo-*, cf. skr. *tyá-*; le slave a de même un dérivé en **-yo-* dans *sĭ*, gén. *sego*, et le lituanien dans *šis,* gén. *šiõ,* en regard de arm. *so-yn, so-r-in,* etc. — On suppose que *c* représente une ancienne dentale; peut-être faudrait-il aussi considérer l'hypothèse que *c* représenterait en certains cas **ky* par exemple.

arcantr̥ «il mérite». Le mot ne peut être le correspondant tokharien de skr. *arhati*, puisque la racine du mot a *l* en indo-européen, gr. *ἀλφάνειν*, lit. *algà*, et que de plus le *c*

serait surprenant. Mais on ne voit pas comment *arcantr* aurait pu être emprunté au sanskrit, comme l'a supposé M. Mironov; le *c* ne saurait s'expliquer en partant de skr. *h*. Le mot s'explique bien en revanche comme un mot emprunté à l'iranien : zd *arəǰaiti* «il vaut», pers. *arz, arzān, arzīdan*, sogdien *'rz* (lire *arz* ou *arž*) «valeur, mérite[1]»; ce mot iranien a eu un rayonnement au dehors et a été emprunté par l'arménien : *aržan* «qui vaut», *aržē* «il vaut». On ne peut décider actuellement si c'est la forme **arǰān* qui aurait été empruntée, et dont on aurait tiré directement une forme verbale, ou si *-an-* serait un suffixe verbal du tokharien comme dans le verbe suivant.

2. *wa(s)kantr* «il tremble, il est ébranlé». On pensera à la racine de skr. *váñcati*, lat. *uacillāre, con-uexus*, avec le suffixe *-sk-*, fréquent en tokharien B, et un second suffixe *-an-* (cf. le type arménien *harçanel* «interroger», avec cette même accumulation de suffixes).

4. *k̲açamoṃ* «celui qui sait». Le *ç* est l'altération d'une gutturale comme le montre la première personne *khakemar* «je connais», citée p. 448. L'opposition de *khakemar* «je connais» et de *khaçdhr* (c'est-à-dire *khaçtr*) «il connaît» rappelle le traitement *ç* de *k* devant *t* dans le nom de nombre B *çtwer-*, *çtwar-* «quatre», cf. skr. *catvāraḥ*, lit. *keturì*, etc. La consonne *ç* a donc deux origines connues : une dentale mouillée par l'*e* suivant dans *çak* «dix» et une gutturale dans les exemples cités ici. — On est tenté de supposer que le signe transcrit par *kh* représenterait gutturale + *n* et de partir de la

[1] Forme donnée par des manuscrits inédits de la mission Pelliot; communication de M. R. Gauthiot.

racine **gnē-*, **gnō-* de lat. *(g)nōscō;* mais il est actuellement impossible de contrôler cette hypothèse qu'il suffit d'indiquer. Ceci est d'autant plus incertain que le seul moyen qu'on entrevoit de rapprocher *weñ-* « dire » de la racine i.-e. **wek^w-* (lat. *uōx*, skr. *ávocam*, etc.), c'est de partir de **wek^w-n-*, avec un suffixe de présent généralisé. D'ailleurs M. S. Lévi considère comme incertaine la transcription par *kh*, et l'existence d'un *kh* entre mal dans le système phonétique du tokharien, tel qu'il apparaît maintenant.

3. *witsako* « racine ». Tout le monde pensera à got. *waurts*, lat. *rādīx;* l'*i* n'a guère de chances de représenter le traitement normal de **r̥* (ou de **r̥̄*); mais le grec a aussi un *i* énigmatique dans (Ϝ)ρίζα.

5. *ṣpa*, *ṣp* « et ». Le mot « et » étant *ç̥kam* en A, on est conduit à couper *ṣ-p(a)*. Le *pa* rappelle l'élément *pa* qu'on a dans la particule *mpa*, cité p. 437, qui exprime l'union, la combinaison. On peut aussi penser à la particule **pe* de lat. *quip-pe*, lit. *kaĩ-p*. Le *ç̥* de A *ç̥-kam* étant identique à celui de A *ç̥twar* « quatre », on est conduit à rapprocher skr. *ca*, gr. τε, lat. *que;* cf. l'observation sous *khaç̥amom*, p. 459. Mais il ne suit pas de là que le *ṣ* de *ṣ-pa* soit une altération d'un ancien *ç̥*.

kaklau « nivr̥ttaḥ »; cf. la racine de skr. *cárati*, *cakráḥ*, gr. κύκλος, v. sl. *kolo* « roue », etc. Il n'y a pas trace de la prononciation labio-vélaire du **k^w* initial de cette racine; or, cf. hom. πέλομαι, περιπλόμενος, περιτελλόμενος, crétois τελομαι « je serai », etc. qui supposent **k^w*- initial.

6. *rano* « même » : cf. lit. *ir̃* « et, aussi » et gr. ἄρ, ῥα, ἄρα.

II

Pelliot FM 8. *a*

1. *ktsaitsaññe* « vieillesse ». L'élément radical ne ressemble pas à ceux qui servent dans les autres langues indo-européennes à désigner la vieillesse. — Le suffixe, dont l'élément essentiel est *-ñe,* rappelle *-une* (aux cas obliques *-uney-*) de A (SS., p. 922). On ne peut s'empêcher de penser au type slave *blagynji* « bonté », dont on a rapproché lit. *virβúne* « sommet », lat. *pecūnia* (Schulze, *Lat. Eigennamen,* p. 470 n.; Brugmann, *Grundr.*, II², 1, p. 215 et suiv.). Ce suffixe *-ñe* (de *-uñe*) s'ajoute souvent à d'autres suffixes, notamment à *l,* ainsi dans le mot suivant *srūkalyñe.*

srūkalyñe (aussi *srŭkalñe*) « mort »; le nom indo-européen n'est pas employé; il a été sans doute remplacé par un euphémisme; on songe naturellement à rapprocher skr. *srávati* « il coule », gr. *ῥέω*: le *k* serait un élargissement.

melyem « il foule aux pieds »; cf. peut-être arm. *malem* « j'écrase », got. *malma* « sable », got. *malo* et v. sl. *molĭ* « mite », et tout le groupe de lat. *molere.*

2. *tusāksa* « donc ». Le sens indéfini de *-ksa* rend probable que le *k* est celui de l'indéfini indo-européen en **kʷ-*; toutefois l'ambiguïté du *k* tokharien permet de penser aussi à un mot de la famille de lat. *-ce,* gr. *κε,* etc. — Le suffixe *-sa* d'instrumental peut être une ancienne particule de la forme **sm̥, *sᵒm-,* cf. gr. *ἅμα,* etc.

sek; de la famille de **sem-* « un », comme lat. *semper;* cf. ci-dessus, p. 451.

ompalskoññe. La qualité labiale de la nasale peut être due

IMPRIMERIE NATIONALE.

à la labiale suivante; cf. *omṣap;* et l'on est tenté de rapprocher gr. *ἀνα*, éol. *ον*, skr. *ánu*, etc.

wīna «plaisir»; cf. peut-être gr. *Ϝίεμαι* «je désire», skr. *véti* «il recherche, il poursuit».

yāmoṣa. La racine *yam-* «faire» n'a naturellement pas de correspondant en ce sens dans les autres langues; on sait que chacune des langues indo-européennes s'est créé à elle-même indépendamment le moyen d'exprimer cette notion abstraite.

3. *kakraupaṣaṃ*. Les racines qui signifient «prendre» présentent en partie une gutturale et *r*, souvent avec des élargissements, ainsi gr. *ἀγείρω* et v. sl. *grŭstĭ* – skr. *hárati* et gr. *χείρ* – skr. *gr̥bhṇā́ti* et v. sl. *grabiti* – got. *greipan* et lit. *grëbiù*. La racine a une allure indo-européenne sans présenter de correspondants exacts.

kallecci «chauds», cf. lat. *caleō*, lit. *šìltas* «chaud». Le *ll*, qui se retrouve dans le pluriel *kallona* cité ci-dessus, doit représenter *l* + un suffixe commençant par dentale : *t*, *d*, *n*?

cmelle «naissance»; la forme *dhatmasdhar* (c'est-à-dire *tatmastar*) du même fragment *b* 3 semble indiquer que le *c* représente une dentale ancienne, comme d'ordinaire, et que la racine est *tm-*, l'élément *-el-* de *cmel-* (A *cmol-* SS., p. 917) étant suffixal; pour ce *-el-*, cf. peut-être *yçelma*, *yçelme* «amour», du fragment Pelliot édité ci-dessus dont l'élément radical *yç-* demeure obscur. Le tokharien est, avec le baltique, le slave et l'albanais, l'une des rares langues indo-européennes où la racine de gr. *γένος*, etc., ne persiste pas pour exprimer le sens de «naître».

4. *āke* «fin»; cf. gr. *ἀκή*, *ἀκρός*, lat. *ācer*, skr. *áçriḥ*, etc.

lkāṣṣeñcañä «voyant»; la racine doit avoir perdu un *u;* on

sait que les chutes de *u* sont fréquentes dans le dialecte B; cf. gr. λεύσσω, lette *lūkōt* «considérer», v. pruss. *laukīt* «chercher», skr. *lokate* «il regarde», *locayati* «il examine». La variante *lyk-* est intéressante, et l'on peut s'en autoriser pour établir la chute d'un *u;* car on a de même dans les abstraits *-lyñe* (et *-lñe*) qui répond à *-lune* du dialecte A; on est conduit à se demander si l'*u* du tokharien n'aurait pas eu une prononciation analogue à celle de l'*u* français; car *ly* semble indiquer une prononciation mouillée de *l*.

oṃṣap «supérieurement»; le sens de «dessus» vient sans doute de *oṃ-*, cf. peut-être gr. ἀνα, voir ci-dessus, p. 461 et suiv.

b

1. *totne* «à l'autre bord». L'idée de «autre» s'exprime souvent par le démonstratif de l'objet éloigné. On a donc sans doute affaire ici à un dérivé du démonstratif *to-*, dont on connaît les représentants tokhariens; la ressemblance — problablement fortuite — avec russe *tot* «celui-là» est curieuse. — Le suffixe *-ne* du locatif rappelle le groupe de prépositions indo-européennes connues, gr. ἐν, etc. C'est *-aṃ* qui est la caractéristique du locatif, au singulier et au pluriel en A, d'après MM. Sieg et Siegling.

ynūcañä «allé». Le plus naturel est de rapprocher la racine de skr. *éti*, etc.; cf. du reste *ymas* «nous allons» en A, chez SS., p. 926; mais la formation est obscure (on pourrait songer à un suffixe *-*ne-* de présent comparable à celui de lit. *einù* «je vais», ou de arm. *dnem* «je pose», et à une généralisation de ce suffixe; cf. peut-être le cas de *weñ-* cité ci-dessus, p. 460), et le

groupe *yu-* pourrait faire penser aussi à gr. *βαίνω*, lat. *ueniō*. Non liquet.

4. *ñi* « mon »; cf. *ñi* « mon » dans A., cf. SS., p. 924. Autant est clair le pronom de deuxième personne dont on a vu le génitif *tañä* à la ligne 2, autant est mystérieuse cette forme *ñi*; la comparaison de *ñi* « mon », *tñi* « ton » et *ṣñi* « son » du dialecte A semble indiquer que *ñi* est le suffixe et que par suite *ñi* « mon » représenterait **mñi*. Les adjectifs possessifs ne sont formés au moyen d'un suffixe comparable qu'en germanique, ainsi v. h.-a. *mīn, dīn, sīn*. Le génitif *tañä* présente le même suffixe; le cas est donc tout comparable à celui des génitifs lat. *meī, tuī, suī*, got. *meina, þeina, seina*, etc. La forme *tñi* de A a évidemment perdu un *u* entre *t* et *ñ*; l'*a* du groupe *tañä* n'a pas de valeur étymologique; ce ne peut être qu'une brève résonance vocalique développée entre *t* et *ñ*.

tākadh « tu es, tu seras ». Une désinence en *-t* de deuxième personne du singulier peut s'expliquer soit par le rapprochement des désinences du parfait : skr. *-tha*, gr. *-θα*, got. *-t*, ou de deuxième personne moyenne : skr. *-thāḥ*, v. irl. *-the-r*, soit par l'addition du pronom enclitique de deuxième personne, comme dans le type allemand (*du*) *bis-t*.

PROLÉGOMÈNES
À L'ÉTUDE DES HISTORIENS ARABES
PAR KHALÌL IBN AIBAK AṢ-ṢAFADÌ,

PUBLIÉS ET TRADUITS

D'APRÈS LES MANUSCRITS DE PARIS ET DE VIENNE,

PAR M. ÉMILE AMAR.

(SUITE.)

الفصل الثالث

فى كيفية كتابة التأريخ تقول [a] للعشرة وما دونها خَلَوْنَ لانّ المميّز جمعٌ [b] والجمع مؤنّث وقالوا لما فوق العشرة خَلَتْ ومَضَتْ لانهم يريدون

[a] P a en plus فى. — [b] جمعا.

SECTION TROISIÈME.

Sur la manière d'écrire la date.

Pour *dix* et les nombres inférieurs à dix[1], vous direz *khalawna* (tant de nuits *étant passées* de...), car le nom de la chose nombrée est un pluriel[2], et le pluriel est féminin. Au-dessus de *dix*, on dit *khalat* et *maḍat* (tant de nuits *étant passées*

[1] Pas tous les nombres cependant, car on ne peut employer خلون, qui est un féminin pluriel, quand il s'agit d'*une* ou de *deux* nuits seulement. Le pluriel en arabe ne commence, en effet, qu'à partir de *trois*.

[2] ليال «nuits» sous-entendues.

انّ مميّزه واحد وتقول من بعد العشرين لتسع[a] إِنْ بَقَيْنَ وثمانٍ[b] إِنْ بقين تأتي بلفظ الشكّ لاحتمال ان يكون الشهر ناقصًا او كاملا وقد منع ابو على الفارسىّ رحمه الله تعالى ان يُكتب لليلة[c] خَلَتْ كما منع

[a] V التسع. — [b] P بعين وثماني. — [c] P V الليلة.

[au singulier féminin]), car on a en vue un spécificatif au singulier[1]. Après vingt, vous direz : *litis*[in] *'in baqaina* (neuf nuits restant, s'il en reste neuf)[2], et *thamân*[in] *'in baqaina* (huit nuits restant, s'il en reste huit)[3] en employant une expression dubitative, étant donné que le mois peut être incomplet ou complet[4].

Abû ʿAlî al-Fârisî[5] — qu'Allâh lui fasse miséricorde ! — défend qu'on écrive *lilailat*[in] *khalat* (une nuit étant passée), de

[1] ليلة «nuit».

[2] Pour exprimer la date du 21.

[3] Pour exprimer la date du 22.

[4] Les musulmans ayant adopté le calendrier lunaire, leurs mois se trouvent être tantôt de 29 jours, tantôt de 30.

[5] Abû ʿAlî al-Ḥasan b. Aḥmad b. ʿAbd al-Ghaffâr al-Fârisî, grammairien de l'École de Baṣra, disciple d'Ibn as-Sarrâdj. Né à Fasâ en 288 (900), il mourut à Baghdâdz. Sur sa biographie et son œuvre, cf. Brockelmann, *op. cit.*, I, 113. — La citation dont il est question au texte est extraite de son *Kitâb at-tadzkira* (cf. Brockelmann, *op. cit.*, I, 114) et a déjà été reproduite par Ḥarîrî, dans sa *Durrat al-ghawwâṣ* (cf. Sacy, *Anthologie grammaticale arabe*, p. ٣٩ et 90). Voici ce passage, où l'opinion d'Abû ʿAlî al-Fârisî est exposée plus clairement que par Ṣafadî : ويقولون لاول يوم من الشهر مستهل الشهر فيغلطون فيه على ما ذكره ابو على الفارسي في تذكرته واحتج على ذلك بان الهلال انما يرى بالليل فلا يصلح ان يقال مستهل الا في تلك الليلة ولا ان يؤرّخ بمستهل الا ما يكتب فيها ومنع ان يؤرّخ ما يكتب فيها بليلة خلت لان الليلة ما انقضت بعدُ كما منع ان يؤرّخ ما يكتب في صبيحتها بمستهل الشهر لان الاستهلال قد انقضى ونصّ على ان يؤرّخ باوّل الشهر او بغرّته او بليلة خلت منه «On dit, en parlant du premier jour du mois, *mustahall as-sahr* (l'apparition de la nouvelle lune du mois), mais

من صبيحتها ان يقال المستهلّ لانّ الاستهلال قد مضى ونصّ على أن يُورّخ باوّل الشهر فى اليوم او بليلة خَلَتْ منه وقال الحريرىّ فى دُرّة الغوّاص والعرب تختار[a] ان تجعل[b] النون للقليل والتآء للكثير فيقولون لاربعٍ خَلَوْنَ ولاربع[c] عشرة ليلة خَلَتْ قال ولهم اختيار آخَر

[a] P يختار. — [b] P يجعل. — [c] لاربعة.

---

même qu'il interdit d'écrire, dès le lendemain matin de cette nuit, *al-mustahall* (à l'apparition de la nouvelle lune), car l'apparition de la nouvelle lune est déjà passée, et, dans ce cas, il indique qu'on doit dater en se servant des expressions *awwal aš-šahr* (le premier du mois) ou bien *lilaylat^{in} khalat min* (une nuit étant passée de. . .).

Al-Ḥarîrî[1] a dit dans sa *Durrat al-ghawwâṣ*[2] (la Perle du plongeur) : «Les Arabes emploient de préférence le *nûn* (c'est-à-dire le *pluriel féminin*) quand le nombre est petit, et le *tâ* (c'est-à-dire le *féminin singulier*) quand le nombre est grand. Ainsi, ils disent : *li'arba'^{in} khalawna* (quatre nuits étant passées [*avec le verbe au féminin pluriel*]), et *li'arba'a ašrata lailat^{an}*

c'est une faute d'après ce que dit Abû 'Alî al-Fârisî dans sa *Tadzkira*. La raison qu'il en donne c'est que la nouvelle lune ne s'aperçoit que pendant la nuit, et par conséquent le mot *mustahall* ne peut être utilement employé qu'en parlant de cette nuit, et l'on ne peut s'en servir que pour dater ce qu'on écrit cette nuit même. Abû 'Alî ne permet pas de dater ce qu'on écrit cette nuit-là en disant : *une nuit (de tel mois) étant passée*, parce que la nuit n'est pas encore passée; de même qu'il défend de dater ce qu'on écrit le lendemain matin de cette nuit, par les mots *mustahall aš-šahr* (à l'apparition de la nouvelle lune du mois), parce qu'alors le temps où l'on aperçoit la nouvelle lune est déjà passé. Il indique donc qu'on doit dater aussi [ce qu'on écrit ce jour-là] : *le premier du mois*, ou : *au commencement du mois*, ou enfin : *une nuit du mois étant passée*».

[1] Cf. Brockelmann, I, 277.

[2] Cette citation se trouve dans Sacy, *Anthologie gram.*, p. 46.

وهو أن يُجعل ضميرُ الجمع الكثير[a] الهآء والالِف وضميرُ الجمع القليل الهآء والنون المشدَّدة كما نطق به القرآن إِنَّ عِدَّةَ الشهور عند الله اثنا عشَرَ شهرًا في كتاب الله يومَ خَلَقَ السمٰوات والارضَ منها أربعةٌ حُرُم ذلك الدين القيِّمُ فلا تَظْلِمُوا فيهنّ أَنْفُسَكم[b] فجعل ضمير الأَشهر الحُرُم بالهآء والنون لقلّتهنّ وضمير شُهور السنة الهآء والالِف لكثرتها وكذلك اختاروا ايضًا أن أَلْحَقوا بصفة الجمع القليل الالِف

[a] P الكبير. — [b] *Qoran*, IX, 36.

---

khalat (quatorze nuits étant passées[1] [*avec le verbe au singulier féminin*]).

« Les Arabes, dit-il, emploient aussi de préférence le pronom affixe [féminin singulier] qui se compose d'un *hâ* et d'un *élif* (ها) pour le pluriel de grande pluralité, et le pronom affixe [féminin pluriel], qui se compose d'un *hâ* et d'un *nûn redoublé* (هُنَّ), pour le pluriel de petite pluralité. C'est ainsi « que le Qoran[2] dit : « Le nombre des mois aux yeux d'Allâh, « tel qu'il est déterminé dans le Livre d'Allâh, au jour où il « créa les cieux et la terre, est de douze mois, parmi lesquels « il y en a quatre qui sont sacrés. C'est la vraie religion : ne vous « faites pas de tort à vous-mêmes pendant ces [quatre] mois. » Le pronom qui se rapporte aux [quatre] mois sacrés est [au pluriel] avec *hâ* et *nûn* (هنّ), à raison de leur petit nombre, tandis que le pronom qui se rapporte à [tous] les mois de l'année est [au singulier féminin] avec *hâ* et *élif* (ها), à cause de leur grand nombre.

[1] Dans ce passage, les mots خلت et خلون ont été traduits à tort par Sacy (*loc. cit.*), par : *restant*, alors que cela signifie au contraire : *s'étant écoulées*.
[2] IX, 36.

والتآء فقالوا أَقَمْتُ اياما معدودات وكَسَوْتُهُ أَثْوابًا رفيعات وعلى هذا جاءَ فى سورة البقرة وقالوا لَنْ تَمَسَّنا النارُ إلّا اياما معدودة [a] وفى سورة آل عمران إلّا اياما معدودات [b] كانّهم قالوا اوّلا بطول المدّة ثمّ انّهم رجعوا عنه فقصّروا المدة انتهى والواجب ان تقول فى اوّل الشهر لليلة خَلَتْ منه او لغُرّتِهِ [c] او لمُسْتَهَلِّهِ فاذا تحقّقتَ آخِرَه قلتَ

[a] *Qoran*, II, 74. — [b] *Qoran*, III, 23. — [c] S لعزته.

« C'est ainsi également que les Arabes préfèrent employer la terminaison du féminin pluriel (ات) pour les adjectifs se rapportant à un pluriel de paucité, et, en conséquence, ils disent : « Je restai des jours comptés [avec la terminaison du féminin « pluriel, ات, pour dire *quelques jours*]. » Par application de cette règle, on trouve dans la *sûrate* intitulée *la Vache* [1] : « Ils ont « dit : Le feu ne nous touchera que pendant des jours comptés » [avec la terminaison du féminin singulier], tandis que dans la la *sûrate* intitulée *la Famille de ʿImrân*, on lit : « . . . que pen- « dant des jours comptés » [avec la terminaison du pluriel féminin]. Il semble par là que [ceux dont il s'agit] ont admis d'abord [qu'ils demeureraient au feu] pendant un temps long, et qu'ensuite, revenant [2] là-dessus, ils aient abrégé ce laps de temps. »

Il faut dire, [pour dater un écrit] du premier du mois : *lilailatin khalat* (une nuit [de tel mois] étant passée), ou *lighurrati*. . . (à la nouvelle lune de. . .), ou *limustahalli*. . . (à l'apparition de la nouvelle lune de. . .).

Lorsque vous êtes sûr que c'est la fin du mois, vous direz

[1] *Qoran*, II, 74.
[2] Sacy, *Anthologie*, p. ۴۷, a adopté la leçon : تراجعوا.

آنسلاخَهُ [a] او سَلْخه او آخِره قال ابن عصفور والأحسن ان تؤرّخ [b] بالاقلّ فيما مضى وما بقى فاذا استويا أرّختَ بايّهما شئتَ قلتُ بل إن كان فى خامس عشر قلتَ مُنْتَصِف او خامس عشر وهو اكثرُ [c] تحقيقا لاحتمال ان يكون الشهر ناقصا وان كان فى الرابع عشر ذكرتَه او السادس عشر ذكرته

فائدة ورأيتُ الفضلاء قد كتبوا بعض الشهور بشهر كذا وبعضها لم يذكروا بعدها شهرًا وطلبتُ الخاصّة فى ذلك فلم أجدهم أتوا

[a] السلاخة. — [b] S يورخ. — [c] P اكبر.

insilâkha ou *salkha* (à la fin de...) ou *'âkhira* (au dernier jour de...).

La manière la plus élégante d'indiquer la date consiste, d'après Ibn 'Uṣfûr [1], à dater au moyen de la période la plus courte, qu'elle soit déjà passée ou à courir; et, lorsqu'il y a égalité de part et d'autre, vous avez le choix entre l'une et l'autre. Pas tout à fait, ajouterai-je, car si l'on est au quinze du mois, on doit dire *muntaṣif* (au milieu de...) ou *khâmis 'aśar* (le quinze...). C'est plus exact, car il se peut que le mois soit incomplet. Mais si l'on est au *quatorze* ou au *seize*, vous indiquerez simplement ces dates

Observation utile. — J'ai vu de bons auteurs qui écrivent, pour certains mois, *au mois de...*; tandis que pour d'autres mois ils omettent ces mots. J'ai cherché quel était le motif particulier de cet usage, et j'ai trouvé que ces auteurs n'emploient le mot *śahr* (au mois de...) que s'il s'agit d'un mois dont le

[1] Abû 'l-Ḥasan 'Alî b. Mû'min, dit Ibn 'Uṣfûr, grammairien andalou, mort en 666 (1270). Cf. Hadji-Khalfa, II, 625; IV, 38; V, 419; VI, 81 et *passim*.

بشهر إلّا مع شهر يكون اوله حرفَ[a] رآء مثل شهرَى ربيع وشهرى[b] رجب ورمضان ولم أَدْرِ العلّة فى ذلك ما هى ولا وجهَ المناسبة لانه كان ينبغى ان يُحذف لفظ شهر من هذه المواضع لانّه يجتمع فى ذلك رَآءان وهم قد فرّوا[c] من ذلك وكتبوا داود وناوس وطاوس بواو واحدة كَراهِيَةَ لجمع بين المثلَيْن وجرتْ العادة بأن يقولوا فى الشهر المحرّم شهر الله وفى شهر رجب شهر رجب الفَرْد او

[a] V S حرم. — [b] V وشهر. — [c] P قروا.

---

nom commence par la lettre *râ*, tels les deux mois de *Rabî'* (Ier et IIe) et les mois de *Radjab* et de *Ramaḍân*[1]. Je ne vois pas quelle en est la raison, ni le motif de cette corrélation. En effet, il eût été plus convenable de supprimer le mot *šahr* (mois) dans toutes ces locutions, car il y a rencontre de deux *râ*; or les grammairiens évitent ces rencontres et écrivent *Dâwud* (David), *nâwus* (cercueil) et *ṭâwus* (paon), avec un seul *wâw*, parce qu'ils n'aiment pas la rencontre de deux lettres semblables[2].

L'usage s'est établi de dire pour le mois de Muḥarram : *au mois de Dieu* [*muḥarram*]; pour le mois de Radjab : *au mois de Radjab l'unique*, ou *le sourd*, ou *le très plurieux*; pour le mois de

[1] Je trouve dans les gloses (حاشية) d'Al-Khiḍrî (sic. *Lubb. Suppl.*, p. 87 s. v.), sur le *Commentaire* d'Ibn 'Aqîl à l'*Alfiyya* d'Ibn Mâlik (éd. arabe de Boulâq, 1302 H.), deuxième partie p. 142, que d'après le grammairien Ibn Hišâm (cf. Brockelmann, *op. cit.*, II, p. 23) le mot شهر ne peut accompagner que les noms de *Ramaḍân* et des deux *Rabî'*, tandis que Soyûṭî rapporte, d'après Sîbawaihi, qu'il est permis d'accoler le mot شهر aux noms de tous les mois.

[2] Cette remarque, ainsi que les exemples cités, sont empruntés à Ḥarîrî, *Durrat al-ghawwâṣ*, apud Sacy, *Anth. gram.*, p. ٩٩ de la partie arabe et 117 de la traduction.

الأَصمّ او الأَصبّ وفى شعبان شعبان المكرّم وفى رمضان رمضان المعظّم وفى شوّال شوّال المبارَك ويؤرّخوا اوّلَ شوّال بعيد الفِطْر[a] وثامنَ ذى الحِجّة بيوم التروية وتاسعَه بيوم عَرَفة وعاشرَه[b] بعيد النحر وتاسعَ المحرَّم بيوم تاسوعآء وعاشرَه بيوم عاشورآء فلا يحتاجون ان يذكروا الشهر ولكنْ لا بدّ من ذكر السنة وقد يجئ فى بعض المواضع[c] نَيِّف وبِضْع مثل قولهم نَيّف وعشرين وهو بتشديد اليآء ومن قال نَيْف بسكونها

[a] النحر. — [b] V. Les huit mots précédents manquent. — [c] P. Dans ce manuscrit les cinq mots précédents sont rejetés, sans raison, deux lignes plus bas.

Šaʿbân : *Šaʿbân le très honoré;* pour le mois de Ramaḍân . *Ramaḍân le très respecté;* pour le mois de Šawwâl : *Šawwâl le béni.*

On indique la date du *premier Šawwâl* par les mots *ʿîd al-fiṭr* (la fête de la rupture du jeûne); celle du *huit Dzû 'l-ḥidjdja* par : *yawm at-tarwiya* (le jour de l'abreuvement); celle du *neuf* de ce même mois par : *yawm ʿArafa* (le jour de [la station au mont] *ʿArafa*); le *dix* de ce mois par : *ʿîd an-naḥr* (le jour [de la fête] des immolations); celle du *neuf muḥarram* par : *yawm tâsûʿâʾ* (le jour de *tâsûʿâʾ*); celle du *dix* de ce mois par : *yawm ʿâšûrâʾ* (le jour de *ʿâšûrâʾ*), sans avoir besoin [dans tous ces cas] de mentionner le mois; mais il est indispensable d'indiquer l'année[1].

On trouve parfois, dans certains passages [d'auteurs] les mots : *nayyif* et *biḍʿ*, comme lorsqu'on dit : *nayyif waʿišrîn* (vingt et au delà). Ce mot *nayyif* doit avoir le *tašdîd* (le signe du

[1] Tout le paragraphe suivant est emprunté à la *Dourra* de Ḥarîrî. Voir S. de Sacy, *Anthologie grammat. arabe*, p. ٥٧, et traduction p. 103. Mais, selon l'habitude des auteurs arabes, Ṣafadî se garde bien d'indiquer sa source.

فذلك لَحْن وهذا اللفظ مشتَقّ من أَنَاف على الشىء اذا أَشرف عليه [فكانّه] لما زاد على العشرين كان بمثابة المُشّرِف عليها ومنه قول الشاعر [المتقارب]

حَلَلْتُ برابيةٍ رأسُها على كلِّ رابيةٍ نَـيِّـفُ

واختُلِف فى مقداره فذكر ابو زيد انه ما بين العقدين وقال غيره هو من الواحد الى الثلاثة ولعلّ هذا الاقرب الى الصحيح وقولهم بِضع

---

redoublement) sur le *yâ*. Celui qui prononcerait *naif* avec un *yâ* quiescent commettrait une faute de langage. Ce mot est dérivé du verbe *anâfa* qui signifie *dominer quelque chose*. On dirait[1] que le nombre, étant supérieur à vingt, est considéré comme dominant la vingtaine. De là vient qu'un poète a dit :

Je me suis établi sur une colline dont le sommet domine (*nayyif*) toutes les autres collines. [Mètre *motaqârib.*]

On n'est pas d'accord sur la quotité exprimée par le mot *nayyif*. «C'est, dit Abû Zaid[2], l'intervalle qui est entre deux dizaines»; selon d'autres[3], c'est seulement depuis *un* jusqu'à *trois*. Cette dernière opinion est peut-être la plus rapprochée de la vérité.

Quant au mot *biḍ*ᶜ, comme dans cette locution : *dix et quelques* (biḍᶜ) *années*, il est le plus souvent employé pour

[1] Il faut ajouter ici les mots فكانّه. Cf. Sacy, *loc. cit.*

[2] Abû Zaid Sa'îd b. Aus al-Anṣârî, célèbre philologue de Baṣra, † 214 (829) ou 215 (830). Sur sa biographie et ses ouvrages, voir les sources indiquées par Brockelmann, *op. cit.*, I, 104. On trouve aussi une notice sur cet auteur dans le ms. n° 2064 du fonds arabe de la Bibliothèque nationale, fol. 131.

[3] Cette opinion est celle des grammairiens de Baṣra et de Kûfa. Cf. *Tâdj al-ᶜarûs*, sous √ ناف.

عشرة سنة البِضْع اكثر ما يُستعمل فيما بين الثلاثة الى العشرة[a]
وقيل بل هو ما دون نصف العقد وقد أَثَرُوا القول الاوّل الى النبىء صلّى
الله عليه وسلّم فى تفسير قوله[b] تعالى وهم من بعد غَلَبِهم سَيَغْلِبُون فى
بِضْع سنين[c] وذلك انّ المسلمين كان يحبّون ان تظهر[d] الروم على فارس
لانّهم اهل كتاب وكان المشركون يميلون الى اهل فارس لانّهم اهل
اوثان فلمّا بشّر الله تعالى المسلمين بانّ الروم سيغلبون فى بضع سنين سُرّ
المسلمون بذلك ثم انّ ابا بكر بادر الى مُشْركى قريش فأَخبرهم بما نزل

[a] V S العشرة. — [b] V قولهم. — [c] *Qoran*, XXX, 2. — [d] S يظهروا.

---

exprimer un nombre depuis *trois* jusqu'à *dix*. Selon d'autres, il s'appliquerait seulement à un nombre inférieur à la moitié d'une dizaine. On appuie la première opinion sur un *ḥadîth* du Prophète, relatif à la manière d'expliquer ces paroles d'Allâh — qu'il soit exalté! : « Quant à eux, après avoir été vaincus, ils vaincront à leur tour dans quelques (*biḍ'*) années[1]. » Voici le fait. Les Musulmans désiraient que les Grecs triomphassent des Perses, parce que les Grecs étaient sectateurs d'un livre [révélé]; les Polythéistes, au contraire, inclinaient vers les Perses, parce que ceux-ci étaient idolâtres. Lors donc que Dieu annonça aux Musulmans la bonne nouvelle du triomphe des Grecs dans l'espace de *quelques années*, cette nouvelle causa une grande joie aux Musulmans; et Abû Bakr s'étant empressé d'aller trouver les Quraisites polythéistes, leur fit part de la révélation que les Musulmans avaient reçue à ce sujet. Alors

[1] *Qoran*, XXX, 2; cf. un passage important de Baiḍâwî, *Com.*, II, 102.

عليهم فيه فقال له أُبَىّ بن خَلَف خاطِرْنى على ذلك فخاطره [a] على خمس
قلائص وقدّر له مدّة الثلاث سنين ثم اتى النبىء صلى الله عليه
وسلّم فسأله كم البِضّع فقال [b] ما بين الثلاثة الى العشرة فاخبره بما
خاطره فيه أُبىّ بن [c] خَلَف فقال ما حمَلَك على تقريب المدة فقال
الثقة [d] بالله ورسوله فقال له النبىء صلى الله عليه وسلم عُدّ اليهم
فزِدْهم فى الخطر وازدَدْ فى الاَجل فزادهم قلوصين وازداد منهم فى الاجل
سنتين فأَظفر الله الرومَ بفارس قبل انقضاءِ الاجل الثانى تصديقا

(a) P فخاطر. — (b) P. Manque. — (c) P ابن. — (d) P اليقة.

Ubayy ibn Khalaf[1] lui dit : « Veux-tu parier avec moi ? » Abû Bakr engagea avec lui un pari de cinq chamelles, en lui fixant un délai de trois ans [pour l'accomplissement de la révélation]. Après quoi, il vint trouver le Prophète et lui demanda quelle était la quotité exprimée par le mot *biḍ'*. « C'est de trois à dix », lui dit le Prophète. Et Abû Bakr lui ayant fait part de son pari avec Ubayy ibn Khalaf, le Prophète lui dit : « Quel motif vous a poussé à fixer un terme si court ? — C'est, répondit-il, la pleine confiance que j'ai en Allâh et en son Apôtre. » Alors le Prophète lui dit : « Retournez auprès des Quraišites et, moyennant une augmentation de l'enjeu, obtenez d'eux une prolongation du terme fixé. » Abû Bakr ajouta deux chamelles à l'enjeu, et obtint des Quraišites une prolongation de deux ans. Avant l'expiration du deuxième délai, Allâh accorda aux Grecs

(1) Quraišite païen, tué par Mahomet lui-même à la bataille d'Uḥud (7 Šawwâl, année III de l'hégire = 23 février 625). Voir *Miškât al-maṣâbîḥ*, I, 130; Prince DE TEANO, *Annali dell' Islâm*, I, p. 653, n° 565. Ubayy était un des adversaires les plus acharnés de Mahomet. Voir le *Commentaire du Qoran* par BAIḌÂWÎ, sûrate VIII, verset 17; CAUSSIN DE PERCEVAL, *Essai*, III, 106-107.

لتقدير[a] ابى بكر رضى اللّه عنه وكان أُبَىّ قد مات من جرح[b] رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم فاخذ ابو بكر الخطر من ورثة أُبَىّ فقال له النبىء صلى اللّه عليه وسلم[c] تصدَّقْ به وكانت المخاطرة بينهما قبل تحريم القمار[d] وقيل الذى خاطر ابا بكر انما هو ابو سفيٰن والاوّل أَصحّ

الفصل الرابع

النَّسَبُ مما يضطرّ اليه المؤرّخ فأقول النسب هو الاضافة لانّ النسب اضافة شىءٍ الى بلد او قرية او صناعة او مذهب او عقيدة او علمٍ

[a] P لتقدر. — [b] S حرج. — [c] P. Les 13 mots précédents manquent. — [d] S القتال.

---

la victoire sur les Perses, confirmant ainsi l'évaluation du délai fixé par Abû Bakr[1].

Or Ubayy était mort des suites d'une blessure que lui avait faite le Prophète[2]; Abû Bakr reçut alors le montant du pari des héritiers d'Ubayy. Le Prophète lui dit de le distribuer en aumône, bien que le pari eût eu lieu avant l'interdiction des jeux de hasard. Selon d'autres auteurs, celui qui avait parié avec Abû Bakr était plutôt Abû Sufyân; mais la première version est la plus exacte.

SECTION QUATRIÈME.

L'*ethnique* est du nombre des choses que l'historien est obligé de connaître. En conséquence, je dis : Le *nasab* (ethnique ou adjectif relatif) est un rapport d'annexion, car il consiste à annexer une chose à un nom de ville, ou de bourg, ou de

[1] Ici s'arrête la citation que Ṣafadî a faite de Ḥarîrî. Voir Sacy, *Anthologie gram.*, p. ٥٨.

[2] A la bataille d'Uḥud. Voir Ibn al-Athir, *Chronicon*, II, 54.

او قبيلة او والد كقولك مِصْرىّ او مِزّىّ او مَنْجَنيقىّ او شافعىّ او مُعْتَزِلىّ او نَحْوىّ او زُهْرىّ او خالدىّ فهذا المعنى انّما هو اضافة ولهذا كان النُحاة الاقدمون يترجمونه بباب الاضافة وانّما سميته نسبًا لانّك عرفتَه بذلك كما تعرف الانسان بآبائه وانّما زِيد عليه حرفٌ لنقْلِه الى المعنى الحادث عليه طَردًا للقاعدة فى التانيث والتثنية والجمع فإن

---

métier, ou de doctrine, ou de croyance, ou de science, ou de tribu, ou d'un ancêtre, comme dans les exemples suivants : *miṣrî* (Égyptien); *mizzî* (de Mizza)[1]; *mandjanîqî* (fabricant de mangonneaux)[2]; *šâfiʿî* (adepte de la doctrine de Šâfiʿî); *muʿtazilî* (qui partage la doctrine des Muʿtazilites); *naḥwî* (grammairien); *zuhrî* (de la tribu de *Zuhra b. Kilâb b. Murra*)[3]; *khâlidî* (qui descend de Khâlid). Or cette signification n'est pas autre chose qu'un rapport d'annexion. C'est pour cela que les anciens grammairiens intitulaient cette matière «chapitre du rapport d'annexion»[4]. Je ne l'ai nommé *nasab* que parce que vous le connaissez sous ce nom, de même que vous reconnaissez un individu par les [noms] de ses pères.

On n'a ajouté une lettre (le *yâ*) à l'ethnique qu'à cause de la signification nouvelle qui lui est donnée, par application analogique de la règle suivie en matière de féminin, de duel et de pluriel[5]. Si vous demandez pourquoi on a choisi de préférence

[1] Bourg près de Damas. Cf. Soyûṭî, *Lubb al-lubâb*, éd. Weijers, p. ٢٤٤.

[2] Comp. μαγγανικόν. S. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im arabischen*, p. 43.

[3] Cf. Soyûṭî, *Lubb al-lubâb* éd. Weijers, p. ١٢٨.

[4] Il en est ainsi notamment chez Sibawaihi; cf. l'édition H. Derenbourg, t. II, p. 64.

[5] Dans ces trois cas, les suffixes ة, ان et ون indiquent l'idée nouvelle qui vient s'ajouter au masculin singulier, considéré comme la forme la plus simple du mot.

قلتَ لاىّ شىء اختُصَّتْ اليآء دون اختيها الواو ولالِف والكل من حروف المدّ واللّين قلتُ لانّ النسب قد تقرّر انه اضافة شىء الى شىء فى المعنى واثرُ الاضافة فى الثانى الجَرُّ والكسرة من جنس اليآءِ فناسب زيادةُ اليآءِ دون الواو والالف فاعْرِفْهُ فإن قلتَ فلاىّ شىء شدّدوا يآء النسب قلتَ لانّ النسب أَبلغ فى المعنى من الاضافة فشدّدوا للدلالة على المعنى لانّهم قالوا صَرْصَرَ البازى وصَرَّ الجندب فإنْ قلتَ فلاىّ شىء

---

le *yâ*, à l'exclusion de ses deux sœurs, les lettres *wâw* et *élif*, alors que toutes les trois sont des lettres de prolongation et des consonnes muettes faibles, je réponds : « C'est parce que l'ethnique, comme il a été établi précédemment, consiste dans l'annexion d'une chose à une autre, quant au sens. Or, l'influence de l'annexion sur le deuxième terme se traduit par le génitif; et la voyelle *kesra* (*i*) étant de la même nature que le *yâ*, il est devenu plus conforme d'ajouter [à l'ethnique] le *yâ*, que le *wâw* ou l'*élif*. Sachez-le. »

Si vous demandez pourquoi on a redoublé le *yâ* de l'ethnique, je réponds : « C'est parce que le sens de l'ethnique a plus d'intensité que le sens dérivant du rapport d'annexion. » On a donc redoublé la lettre *yâ* pour indiquer cette nuance. C'est ainsi qu'on dit : *ṣarṣara 'l-bâzî* (le faucon crie), mais *ṣarra 'l-djundub* (la djundub[1] crie). « Mais, direz-vous, pourquoi a-t-on donné

[1] « Chez le vulgaire, sorte d'oiseau qui saute beaucoup, qui ressemble beaucoup à la sauterelle, et qu'on appelle aussi قتُبوط » (*Muḥîṭ al-muḥîṭ*, sous √جندب). D'après Sîbawaihi, le ن est étranger au radical (*ibid.*), comme dans les mots عنصل, عنصر, قنبر, خنفس, parce que le paradigme فُعّلل n'existe pas. Cf. *Tâdj al-'arûs*, √جدب. Il s'agit, bien entendu, d'un mot ayant quatre radicales différentes, car l'on connaît des mots à racine bilitère de la forme فُعْلُل. Exemple : هُدهُد *la huppe* (oiseau).

كسروا ما قبْلها قلتُ توطيدًا [a] لها واعتناآءً بامرها لأنّ اليآءَ لا يكون ما قبلها إلّا من جنسها واذا نسبتَ الى [b] الاسم الصحيح الثلاثىّ المفرد أَقررتَه على بنائِه فتقول [c] بَكْرىّ وعُمَرىّ إلّا ان يكون مكسور العين فتقول نَمَرىّ ومَعَدىّ وإبَلى ودُوَلىّ نِسبةً الى نَمِر ومَعِدة وإبِل ودُئِل [d] فتفتح [e] الميم والعين والبآء والواو وانّما فعلوا ذلك فرارًا من توالى

[a] V توطئةً. — [b] P. Ce mot manque. — [c] P فيقول. — [d] P S دول. — [e] P ففتح.

---

la voyelle *kesra* à la lettre qui précède le *yâ?* » Je réponds : « C'est pour préparer à la prononciation du *yâ* et par considération pour cette lettre, car le *yâ* ne peut être précédé que de la voyelle correspondante. »

Lorsque vous voulez former un ethnique d'un nom sain, trilitère, au singulier, vous maintenez ce nom dans sa forme (en lui ajoutant le *yâ* du relatif), et vous direz, par exemple : *Bakrî* (descendant d'Abû Bakr)[1], ou ʿOmarî (descendant de ʿOmar); à moins, toutefois, que la *deuxième* radicale du mot (dont on veut tirer le relatif) n'ait la voyelle *kesra*, auquel cas vous direz *namarî, maʿadî, ibalî*[2] et *duʾalî*[3], comme relatifs formés de *Namir* (nom de tribu), *maʿida* (estomac), *ʾibil* (chameaux [*collectif*]) et *Duʾil* (tribu issue de Kinâna). Dans ces mots vous donnerez la voyelle *fatḥa* au *mîm* (de Namir), au *ʿain* (de maʿida), au *bâ* (de ʾibil), et au *wâw* (de Duʾil). On n'a

[1] Descendant d'Abû Bakr, ou d'une des tribus suivantes : Bakr b. Wâʾil, Bakr b. ʿAbd Monât, Bakr b. ʿAuf, Bakr b. Kilâb. Cf. Soyûṭî, *Lubb al-lubâb*, éd. Weijers, p. ۴۲.

[2] On peut dire aussi *ibili*, car le mot commence par deux lettres ayant la voyelle *kesra*. Cf. Sacy, *Gram.*, I, 332.

[3] Il ne faut pas lire ة, comme dans Sacy, *Gram.*, I, 332. Cf. Soyûṭî, *Lubb al-lubâb*, s. v. دؤلى.

الكسرات واذا نسبتَ الى رُباعىّ وخُماسىّ اقررتَه على بنائه وزدتَه بآء
النسب فتقول أَحْمَدِىّ وسَفَرْجَلِىّ نسبةً الى أَحْمَد وسَفَرْجَل فإنْ كانت
عين الرباعى مكسورة [مثل] تَغْلِب ويَثْرِب [a] ومَغْرِب ومَشْرِق قلتَ
تَغْلِبىّ ويَثْرِبىّ ومَغْرِبىّ ومَشْرِقىّ بكسر ثالثه وعند المبرَّد الفتحُ مطّرد
وعند سيبويه مقصور على السماع واذا نسبتَ الى معتلّ الطرف
محذوفه لزمك [b] فى النسب رَدُّ ما حُذف منه فتقول أَخَوىّ وأَبَوىّ

(a) P يترتب. — (b) لدمك.

---

substitué ainsi un *fatḥa* au *kesra* que pour éviter la succession des *kesra*.

Lorsque vous voulez former un relatif d'un nom de quatre ou de cinq lettres, vous maintenez ce nom dans sa forme et vous lui ajoutez le *yâ* du relatif. Ainsi vous direz *aḥmadî* et *safardjalî*, comme relatifs tirés de *Aḥmad* (nom propre) et de *safardjal* (coing). Si, dans le quadrilitère, l'avant-dernière radicale a la voyelle *kesra* comme dans les mots *Taghlib* (nom d'une tribu), *Yathrib* (autre nom de la ville de Médine), *maghrib* (Occident) et *maśriq* (Orient), vous direz *taghlibî*, *yathribî*, *maghribî* et *maśriqî*, avec la voyelle *kesra* à la troisième lettre. Selon Al-Mubarrad, la prononciation avec le *fatḥa* (à la troisième lettre des mots précédents) est régulière, tandis que, d'après Sîbawaihi[1], l'usage en a seulement été noté.

Lorsque vous voulez former un relatif d'un mot défectueux, dont la dernière radicale est retranchée, vous devez la rétablir au relatif. Ainsi vous direz : *akhawî*, *abawî*, *dzawawî*, *ʿamawî*,

[1] Sîbawaihi, éd. Derenbourg, t. II, p. ٩٧, et Khiḍrî, *op. laud.*, II, ١٧٣.

وذَوَوِىّ وعَمَوِىّ وعَدَوِىّ وعَضَوِىّ نسبةً الى أخ وأب وذو بمعنى صاحب وعَمٍ وعدى وعِضة لانّهم قالوا فى التثنية أَخَوانِ وأَبَوانِ وعَمَيانِ [a] فان كان المنسوب اليه لم يُردّ [b] اليه ما حُذف منه فى التثنية فانت بالخيار إنْ شئتَ رددتَه [c] وإن شئتَ حذفتَه فتقول يَدِىّ ودَمِىّ ويَدَوِىّ ودَمَوِىّ نسبةً الى يَد ودَم لانّهم قالوا يدان ودمان فإن كان فى الاسم تآء إلحاق فى آخره او همزة وصل فى اوّله فانك تحذفها فتقول

[a] P وعمان. — [b] P يرده. — [c] V. Les trois mots précédents manquent.

ʿadawî[1], *ʿaḍawî*, comme relatifs tirés de : *akh* (frère), *ab* (père), *dzû* ayant le sens de *possesseur de...*, *ʿam*^{in} (insensé), *ʿadî*[2] (nom de plusieurs ancêtres de tribus), de *ʿiḍa*[3] (mensonge), parce que, au duel, on dit *akhawâni*, *abawâni* et *ʿamayâni*. Mais si le mot dont on veut former le relatif ne reprend pas au duel la lettre [faible] qui en a été retranchée [au singulier] vous avez le choix de rétablir cette lettre ou de la supprimer, à votre gré. Ainsi, vous direz *yadî* (manuel) et *damî* (sanguin) ou *yadawî* et *damawî*, comme relatifs tirés de *yad* (main) et *dam* (sang), parce que, au duel, on dit *yadâni* et *damâni*.

Si le mot (dont on veut tirer le relatif) se termine par un *tâ* suffixe, ou commence par un *hamza de liaison*, vous retrancherez l'une ou l'autre de ces deux lettres et vous direz, par

[1] Peut-être faudrait-il lire plutôt غَدوى, relatif de غَد au lieu de عدى. En effet, ce paragraphe est consacré aux relatifs tirés des mots défectueux dont la dernière lettre est *retranchée*; or dans عدى le *yâ* n'a pas été supprimé. Cf. Sîbawaihi, éd. H. Derenbourg, t. II, p. ٧٩. Mais voir Khiḍri, ii, ٧٤.

[2] Voir la note précédente.

[3] La véritable troisième radicale serait un و. Cf. *Tâdj al-ʿarûs*, √عضو, et Sîbawaihi, t. II, p. ٧٧.

أَخَوِىّ وبَنَوِىّ نسبةً الى أُخْت وبِنْت وٱبْن كما قلتَ فى مذكّرها وهمزة الوصل إن لم تحذفها لم تردّ[a] المحذوف وان حذفتها لزمك ردُّها[b] فتقول اِبْنِىّ وبَنَوِىّ وسَمَوِىّ واِسْمِىّ فإن كان المنسوب اليه حَرْفَين[c] لا ثالث[d] لهما[e] ولم يكن الثانى حرفَ لين جاز لك التضعيفُ وعدمُه فتقول كَمِىّ وكَمِّىّ بتخفيف الميم وتشديدها نسبةً الى كَمْ فإن كان الثانى حرفَ لين وجب تضعيفُه فتقول فيوىّ ولَوَوِىّ نسبةً الى فى ولو فانْ كان حرف اللين الفًا ضوعف وأُبْدِلت

[a] V تزد. — [b] On s'attendait plutôt à ردُّه, mais les trois mss. sont d'accord. — [c] P حرفان. — [d] S ثانى. — [e] P فيهما.

---

exemple, *akhawî*[1] et *banawî*, comme relatifs tirés de *'ukht* (sœur) et *bint* et *'ibn* (fille et fils), comme au masculin. Quant au *hamza de liaison*, si vous ne le supprimez pas, vous devez rétablir la lettre faible [finale] qui a été supprimée ; mais si vous ne le supprimez pas, vous ne rétablissez pas la lettre faible [finale][2]. Ainsi, vous direz *'ibnî* ou *banawî* (filial) et *samawî* ou *'ismî* (nominal).

Si le mot dont on veut former le relatif n'a que deux lettres, sans troisième possible, il vous est permis de redoubler [la deuxième lettre] ou de la laisser telle quelle. Ainsi vous direz *kamî* ou *kammî*, avec un *mîm* simple ou redoublé, comme relatif formé de *kam* (combien). Si la deuxième lettre est faible, il est obligatoire de la redoubler; vous direz *fiwî* et *lawawî*, comme relatifs tirés de *fî* (dans) et *law* (si).

Si la lettre faible est un *élif*, on la redouble, et la deuxième

[1] C'est facultatif, et l'on peut dire أُخْتِى. Cf. Sacy, *Gram.*, I, 336.

[2] Parce qu'il y a compensation, le mot ayant un *hamza* de liaison à la place de la lettre faible finale dont il a été privé. Comp. Sacy, *Gram.*, I, 336.

الثانية همزةً ثم أُولِيَتْ ياء النسبة فتقول لائىّ نسبةً الى لَا ويجوز قَلْبُ الهمزة واوًا فتقول لاوىّ واذا نسبتَ الى محذوف الاوّل سليم الآخر لم تردّ اليه المحذوف فتقول صِفِىّ وعِدِىّ نسبةً الى صِفة وعِدة ولك الخيار فى الصحيح فتقول بَثىّ[a] وقَلىّ وبَثَوىّ وقَلَوىّ كما قلت فى دم فان كان معتلّ الآخر وجب الردّ فتقول وِشَوىّ وحِرَحىّ بكسر الواو وفتح الشين نسبةً الى شِية[b] وحِرٍ وفى لغة لُغىّ ولُغَوىّ فاذا نسبتَ الى

[a] P بنى. — [b] شبه.

(des lettres semblables) se change en *hamza,* qu'on fait suivre du *yâ* du relatif. Ainsi vous direz *lâ'î*, comme relatif formé de *lâ* (non). Il est permis aussi de convertir ce *hamza* en *wâw* et de dire *lâwî*.

Lorsque vous voulez former le relatif d'un mot dont la première radicale a été supprimée, mais dont la radicale finale est intacte, vous ne rétablirez pas la lettre qui a été retranchée, et vous direz : *ṣifî* et *ʿidî,* comme relatifs formés de *ṣifa*[1] (description) et *ʿida*[2] (promesse). Mais vous avez le choix, lorsque la première radicale est intacte, et vous pouvez dire *bathî* et *qalî* ou *bathawî* (qui loue fréquemment) et *qalawî* (frit) de la même façon que vous traitez le mot *dam* (sang).

Si le mot provient d'une racine défectueuse, il est indispensable de rétablir la lettre retranchée, et vous direz *wišawî* et *ḥiraḥî* (avec la voyelle *kesra* (*i*) sous le *wâw* et le *fatḥa* sur le *šîn*) comme relatifs tiré de *šiya* (bigarrure)[3] et *ḥir* (parties

[1] De وصف.
[2] De وعد.
[3] Racine وشى. Cf. Sîbawaihi, II, p. 81; *Muḥîṭ*, II, 2255, qui donne وَشَوى, et voir *Qoran*, II, 66.

مضاعَف الثانى لم تفكّه[a] فتقول رَبِّيّ ولا تقول رَبَبِيّ[b] نصّ عليه سيبويه فاذا نسبت الى المقصور حذفتَ أَلِفَه خامسةً فصاعدًا ورابعةً[c] اذا تحرّك ثانٍ[d] ما هو قبله فتقول حُبارِيّ وجَمَزِيّ[e] وان كانت الألف رابعةً وسكن ثانٍ[f] ما هى فيه جاز لك حذفُها وقلبُها واوًا مباشِرةً للياء[g] او مفصولةً بأَلِف فتقول حُبْلِيّ وحُبْلَوِيّ

[a] P يعكه. — [b] P رىى. — [c] P ورابعه. — [d] P يأتى. — [e] P وجرى. — [f] P يأتى. — [g] P للتاء.

---

naturelles de la femme)[1]; vous direz aussi, comme relatif de *lugha* (philologie), *lughî* et *lughawî* (philologue).

Lorsque vous voulez former un relatif d'une racine sourde, vous ne dédoublerez pas les deux lettres semblables, et vous direz, par exemple, *rabbî* (seigneurial) et non *rababî*, ainsi que cela est indiqué par Sîbawaihi.

Lorsque vous formez un relatif d'un mot terminé par un *élif bref*, vous supprimez cet *élif* quand le mot est de *cinq* lettres ou plus; vous supprimez aussi cet *élif* lorsqu'il est quatrième [et dernière] lettre du mot, à la condition que la deuxième lettre du mot où il se trouve soit *voyellée*. Ainsi vous direz : *ḥubârî*[2] et *djamazî*[3] (relatif à une chamelle légère à la course). Mais, si l'*élif bref* étant quatrième (et dernière) lettre du mot, la deuxième lettre de celui-ci se trouve quiescente, vous avez le choix de supprimer cet *élif bref* ou de le convertir en *wâw*, qui précédera immédiatement le *yâ* (du relatif) ou qui en sera

[1] Le véritable radical serait ح : حِرّح. Cf. *Tâdj al-'arûs* √ حرح et Sîbawaihi, éd. Derenbourg, t. II, p. ٧٩. On peut dire aussi حِرِيّ, *ibidem*. Cf. *Muḥîṭ al-muḥîṭ*, I, p. 370[b].

[2] Par application de la première règle, حبارى ayant cinq lettres.

[3] Par application de la deuxième règle, جَمَزَى ayant une voyelle sur la deuxième lettre et n'ayant, en tout, que quatre lettres.

وحُبْلاوىّ نسبةً الى حُبلَى ودُنْيَوىّ ودُنْياوىّ نسبةً الى دُنْيَا والمختار
الاوّل واذا نسبتَ الى المقصور الثلاثى قلبتَ الالف واوًا فتقول قَفَوىّ
ورَحَوىّ[a] وعَصَوىّ نسبةً الى قفًا ورحًا وعصًا واذا نسبتَ الى المنقوص
حذفتَ ياءه ان كانت[b] خامسةً فصاعدًا كقولك مُعْتَدىّ نسبةً
الى مُعتدٍ[c] فان كانت رابعة جاز حذفُها وقلبُها واوًا كقولك

[a] S ورجوى. — [b] P كان. — [c] P. Les trois mots précédents manquent; S معتدى.

---

séparé par un *élif*. Ainsi vous direz : *ḥublî, ḥublawî* et *ḥublâwî*, comme relatifs formés de *ḥublà* (femme ou femelle enceinte); *dunyawî* et *dunyâwî*[1], comme relatifs formés de *dunyà* (ce bas monde). Mais la première formation (sans l'élif de prolongation) est la meilleure[2].

Lorsque vous formez un relatif d'un trilitère terminé par un *élif bref*, vous devez convertir cet *élif* en *wâw*. Ainsi vous direz : *qafawî, raḥawî, ʿaṣawî*, comme relatifs tirés de *qafà* (nuque); *raḥà* (meule); *ʿaṣà* (bâton).

Lorsque vous voulez former un relatif d'un nom apocopé, vous en *retranchez* le *yà* final, quand le mot est de *cinq* lettres ou plus, et vous direz, par exemple; *muʿtadî*, comme relatif formé de *muʿtadin* (injuste). Si le *yà* est quatrième [et dernière] lettre du mot, il est permis de la supprimer ou de la convertir en *wâw*, comme lorsque vous dites *qâḍî* et *qâḍawî*,

[1] On peut dire aussi دُنْيِيّ, selon la règle énoncée. Cf. Sacy, *Gram.*, I, 334, et Sîbawaihi, édit. Derenbourg, II, p. v.

[2] Peut-être pour éviter la confusion entre le مقصور et le ممدود; on aura ainsi réservé l'*élif* de prolongation à ce dernier.

قَاضىّ وقَاضَوىّ نسبةً الى قاضٍ [a] والحذف هو المختار قال الشاعر فى لغة القلب [طويل]

وكيف لنا بالشُّرْبِ إِنْ لَمْ يَكُنْ لنا   دراهِمُ عند الحانَوِىّ ولا نَقّدُ [b]

وقول الناس قَضَوىّ ليس من هذا الباب انّما هذا نسبة الى قَضا بالقصر واذا نسبتَ الى المنقوص الثلاثىّ فليس فيه إلّا فتح عينِه وقلب الياءِ

(a) P V S قاضي. — (b) P نقدى.

---

adjectifs relatifs de *qâḍ*[in] (juge), mais la suppression est préférable. C'est ainsi que le poète a dit, avec la forme convertie :

Et comment pourrons-nous boire, si nous n'avons point d'argent avancé au cabaretier [ḥânawî] [1], ni de quoi payer comptant?
[Mètre *ṭawîl*.]

Quant à la forme *qaḍawî* que les gens emploient, elle ne rentre pas dans cette catégorie ; c'est un adjectif relatif formé du mot *qaḍâ* (sentence), terminé par un *élif bref*.

Lorsque vous voulez former un relatif d'un trilitère apocopé, vous ne pouvez que donner la voyelle *fatḥa* à la deuxième radicale et convertir le *yâ* [final] en *wâw*. Ainsi, vous direz *šad-*

(1) D'après Al-Khiḍrî, dans sa glose sur le commentaire d'Ibn ʿAqîl à l'*Alfiyya* (éd. Boulâq, 1302), II, p. ١٧٩, le mot حانوى est un relatif formé de حانية *cabaret*. — Dans Sîbawaihi, éd. Derenbourg, II, ٩٧, on trouve la variante دوانيق au lieu de دراهم. Cet auteur ajoute que la forme normale eût été الحانى. Le *Tâdj al-ʿarûs* √حنو cite ce vers avec les variantes فكيف et دوانق (sans ي), et ajoute que ce relatif semble tiré de حانية, forme que ne connaissait pas Sîbawaihi. Cf. Sîbawaihi, II, ٩٧.

واوًا تقول شَجَوى ونَدَوىّ نسبةً الى شَجٍ ونَدٍ واذا نسبتَ الى ممدود فإن كانت الهمزة اصلية كقَرّآء[a] سلمتْ[b] فقلتَ قَرّآئِىّ نسبة الى قَرّآء لانّ التثنية قَرّآءان وإنْ كانت بدلا من الِف التانيث قُلبتْ واوًا فتقول صَحْراوىّ نسبةً الى صحرآء وان كانت منقلبة عن اصل او زائدة للإلحاق جاز فيها أن تَسلم وأن تُقلَب واوًا فتقول كِسائىّ وكِساوىّ نسبةً الى كِسآء[c] لان التثنية كسآءان[d] وكِساوانِ واذا نسبت الى

[a] S لقراء. — [b] V سلمة. — [c] P كسى; S كسا. — [d] P كسان; S كسان.

---

jawî[1] et *nadawî*, comme relatifs de *šadj*[in] [1] (triste) et *nad*[in] (humide).

Lorsque vous voulez former un relatif d'un mot terminé par un *élif-madda*, si le *hamza* (qui suit) est radical, comme dans le mot *qarrâ'* (lecteur du Qoran), il subsiste sans transformation, et vous direz *qarrâ'î*, comme adjectif relatif formé de *qarrâ'*, car le duel est *qarra'âni*: mais si le *hamza* tient la place d'un *élif*, signe du féminin, on le convertit en *wâw*. Ainsi, vous direz *ṣaḥrâwî*, comme relatif formé de *ṣaḥrâ'* (désert). Enfin, si ce *hamza* provient d'une permutation avec une lettre radicale, ou a été ajouté pour adapter le radical au paradigme, il est permis de le conserver tel quel ou de le convertir en *wâw*. Ainsi vous direz *kisâ'î* et *kisâwî*, comme adjectif relatif de *kisâ'* (vêtement), parce que le duel est *kisâ'âni* ou *kisâwâni*.

Si vous formez le relatif d'un mot tel que *mâ'* (eau) ou *šâ'*

[1] Sîbawaihi, éd. Derenbourg, II, ٩٨; de même le *Tâdj al-'arûs* sous √ شجو, et le *Muḥîṭ al-muḥîṭ*; Khiḍrî, *op. laud.*, II, ١٧٢.

مثل مآء وشآء قلبتَ الهمزة واوا فقلتَ ماوىّ وشاوىّ و[a] القصيدة يَاوِيّة[b] قال الراجز [رجز]

لا ينفعُ الشاوِىَّ فيها شاتُهُ   ولا حِمارُهُ وَلاَ أَداتُهُ[c]

واذا نسبتَ الى شقاوة ونحوها مما[d] آخِرُه واو سالمة بعد أَلف وكذا

[a] P. Le و manque. — [b] S ياونّه. — [c] P اداته. — [d] P ونحوها.

(brebis)[1], vous convertissez le *ḥamza* en *wâw*, et vous direz *mâwî* et *šâwî*. Vous direz d'un poème rimant en *yâ* que c'est une *qaṣîda yâwiyya*[2]. C'est ainsi qu'un poète[3] a dit :

[Ce jour-là], la brebis et les trois pierres[4] ne serviront à rien au possesseur des nombreux troupeaux de brebis. [Mètre *radjaz*.]

Lorsque vous formez l'adjectif relatif d'un mot comme *šaqâwa* (misère), où le *wâw* est consonne forte et vient après un *élif* (de prolongation), de même lorsque vous formez le relatif

[1] Au pluriel.

[2] On peut dire aussi *Yâ'iyya*. Cf. Ibn al-Fâriḍ, éd. Marseille, p. 10, l. 9.

[3] Ce poète est Al Mubaššir b. Hudzail b. Fazâra. Cf. *Tâdj al-ʿarûs* sous √ شوه et sous √ حمر.

[4] Je substitue عَلاة (pierre aplatie) à اداة (instrument), qui ne donne pas de sens satisfaisant. D'ailleurs, tous les textes où ce vers est cité sont d'accord sur cette leçon. Cf. le *Muḥîṭ al-muḥîṭ* √ شوه. Le *Tâdj al-ʿarûs* cite ce vers avec la variante علاة et ajoute l'hémistiche suivant : اذا علاها اقتربَتْ وفاتُهُ. Voir le *Tâdj* √ شوه. Il faut aussi substituer حِمارَاهُ, au duel, à حِمارُهُ, d'après le passage précédent du *Tâdj*, et surtout d'après l'explication que donne de nouveau le *Tâdj* sous √ حمر, et le *Muḥîṭ al-muḥîṭ* sous la même racine. Les حِماران sont deux pierres sur lesquelles on en met une troisième aplatie pour sécher le lait caillé.

حجران ينصب عليهما حجر آخر رقيق يسمّى العلاة يجفف عليه الاقط

«Et le vers signifie que la sécheresse sera telle que le possesseur des brebis ne pourra plus en tirer profit, car elles n'auront plus de lait». Cf. aussi *Tâdj* sous √ علو, et *Muḥîṭ*, même racine. Voir aussi le *Lisân al-ʿarab* sous √ شاو.

سِقايةٍ وحَوْلايا ممّا اليآء فيه غير ثالثة [a] قلت شَقاوىّ وسِقاأىّ وحَوْلاوىّ واذا نسبتَ الى وزن فُعَيْلة حذفتَ [b] ياءه [c] وفتحتَ [d] عينه فتقول جُهَنىّ ومُزَنىّ نسبةً الى جُهَيْنة ومُزَيْنة وشذّ من هذا رَدِينىّ [e] وعَمِيرىّ [f] نسبةً الى رُدَيْنة وعَمِيرة واذا نسبت الى المؤنّث ولم يكن على هذا الوزن حذفت التآء [g] أَيْن [h] وقعتْ فتقول طَلْحىّ ومَكّىّ

[a] ثالثه. — [b] P فتحت. — [c] P V S باه. — [d] P V S وحذفت. — [e] P V S رديني. — [f] P وعرى. — [g] S اليآء. — [h] S الساين.

---

d'un mot comme *siqâya* (coupe à boire) ou *ḥawlâyâ* (nom d'un bourg)[1], dans lequel le *yâ* n'est pas la troisième lettre, vous direz : *šaqâwî, siqâ'î* et *ḥawlâwî*.

Lorsque vous formez le relatif d'un mot du paradigme *fu'aila*, vous en supprimerez le *yâ* et vous donnerez la voyelle *fatḥa* à la *deuxième* radicale du mot. Ainsi vous direz *djuhanî* et *muzanî*, comme ethniques formés de *Djuhaina* (nom d'une tribu) et *Muzaina* (nom d'une tribu). Font exception à cette règle les formes *radînî*[2] et *ʿamîrî*, comme relatifs formés de *Radîna* (nom d'une femme) et *ʿAmîra*[3] (nom d'une fraction de la tribu de Rabîʿa).

Si vous formez le relatif d'un mot au féminin, qui ne soit pas du paradigme ci-dessus, vous supprimerez le *tâ* partout où il se rencontre. Ainsi, vous direz : *ṭalḥî, makkî, baṣrî, ʿad-*

[1] Province d'An-Nahrowân. Cf. *Tâdj al-ʿarûs* √ حول.

[2] Le *Tâdj al-ʿarûs* regrette que ce mot n'ait pas été voyellé par l'auteur du *Qâmûs*. Dans les copies, il l'a trouvé sous la forme رُدَيْنِى, ce qui est une faute; il faut lire ردينِىّ, mais il ignore les deux premières voyelles. Le *Muḥîṭ*, I, 776 dit que رُدَيْنة est le nom d'une femme qui exerçait avec son mari le métier de redresseurs de lances, et ردينيّ est un relatif tiré du nom de cette femme, qui est devenu un substantif pour désigner une lance (رمح). De même, le *Tâdj*, IX, p. 214 *in fine*.

[3] Sibawaihi, éd. Derenbourg, II, ٩٩, et *Tâdj al-ʿarûs* sous √ عمر.

وبَصْرِىّ وَعُجُوزِىّ وسَفَرْجَلِىّ نسبةً الى طَلْحة ومَكّة والبَصْرة وعَجُوزة
وسَفَرْجَلة اللّهمّ إِلّا ما كان على وزن فَعيلة بفتح الفآء فتقول درهم
خَلِيفَتِىّ نسبةً إِلى الخَلِيفة واذا نسبت الى فَعِيل وفُعَيل بفتح الفآء
وكسر العين فى الاوّل وضمّ الفآء وفتح العين في الثاني فان كانا صَحِيحَى
اللام فالمطّرد فى [a] النسبة [b] اليهما عَقِيلىّ وعُقَيْلىّ نسبةً الى عَقيل

[a] P. Ce mot manque. — [b] P بالنسبة.

---

jûzî, safardjalî, comme adjectifs relatifs formés de *Ṭalḥa* (nom propre d'homme), *Makka* (nom de ville), *Baṣra* (nom de ville), *ʿadjûzâ* (vieille femme), *safardjala* (un coing). A moins, mon Dieu! que le mot ne soit du paradigme *faʿîla*, avec la voyelle *fatḥa* (*a*) sur la première lettre. Ainsi vous direz : *dirham khalîfatî* (un dirhem frappé au coin du khalife), comme adjectif relatif formé de *khalîfa* (khalife)[1].

Lorsque vous formez le relatif de mots de la forme *faʿîl* et *fuʿail* (avec les voyelles *fatḥa* (*a*) et *kesra* (*i*) pour les deux premières lettres du premier mot, et avec les voyelles *damma* (*u*) et *fatḥa* (*a*) pour les deux premières lettres du deuxième mot), si leur troisième radicale n'est pas une lettre faible, la forme régulière de l'adjectif relatif sera *ʿaqîlî* et *ʿuqailî*, pour *ʿAqîl* (nom propre d'homme) et *ʿUqail* (nom d'une tribu). Ce-

[1] Il est à remarquer que l'on ne trouve pas d'autres exemples, pour illustrer cette prétendue règle, que le mot خَليفة; partout ailleurs, les mots de la forme فَعِيلة perdent leur ة au relatif. Exemple : طَبِيعىّ de طَبِيعة, سَلِيقى de سَلِيقة. Je suis donc porté à croire que le mot خليفة, qui fait déjà exception à la règle du pluriel (puisqu'il fait au pluriel خُلفاء, forme inapplicable au féminin فعيلة; le pluriel normal eût été خَلائِف) échappe ici aussi aux règles sur le relatif. Peut-être cela tient-il à ce qu'il est masculin, tout en ayant la forme féminine. Cette forme est d'ailleurs considérée comme un barbarisme. V. Khiḍrî, II, ١٧١; Oṣmûnî, éd. du Caire, 1314, IV, p. ١١٩, etc.

وعُقَيْل وقد يقال فيهما فُعَلىّ وفَعَلىّ بضم الفآء وفتحها تقول ثَقَفىّ وهُذَلىّ وإذا نسبتَ الى وزن أُمَيّة وطُهَيّة [a] قلتَ أُمَوىّ وَأَمَوىّ بضمّ الهمزة وفتحها وطُهَوىّ وطَهَوىّ بضمّ الطآء وفتحها والفتح على غير قياس فيهما واذا نسبت إلى ما هو مضاعَف فى مثل جَليلة وطَويلة لم تحذف [b] اليآء لانّك لو حذفتَ قلتَ جَلِلِىّ [c] وطَوِلىّ وكان مستثقَلًا [d] فكّ التضعيف والصّواب ان تقول [e] جَليلىّ وطَويلىّ وكذلك

[a] P طهية. — [b] P يحذف. — [c] P جلل. — [d] S مستقلا. — [e] P يقول.

---

pendant, on forme parfois de ces mots des relatifs sur les paradigmes *fuʿalî* et *faʿalî* (avec les voyelles *fatḥa* et *ḍamma* sur la première radicale). Ainsi vous direz : *thaqafî* (de la tribu de *Thaqîf*) et *hudzalî* (de la tribu de *Hudzail*).

Si vous formez le relatif de mots comme *ʾUmayya*[1] (nom propre d'homme) ou *Ṭuhayya* (nom d'une fraction de tribu)[2], vous direz *ʾumawî* ou *ʾamawî* (avec le *ḍamma* ou le *fatḥa* sur le *hamza*) et *ṭuhawî* ou *ṭahawî* (avec le *ḍamma* ou le *fatḥa* sur le *ṭâ*). Dans ces deux cas, le *fatḥa* est anormal.

Si vous formez le relatif d'une racine sourde, par exemple d'un mot comme *djalîla* (noble), ou [d'une racine concave] comme le mot *ṭawîla* (longue), vous ne retranchez pas le *yâ*, car si vous le retranchiez, vous seriez obligé de dire *djalilî* et *ṭawilî*; or le dédoublement des lettres semblables est d'une prononciation dure. La bonne manière est de prononcer *djalîlî*

[1] C'est-à-dire du paradigme فُعَيّلة, avec une lettre faible comme troisième radicale.

[2] La tribu de Tamîm. Cf. Soyûṭî, *Lubb al-lubâb*, p. 171.

النسبة الى سَلول وعَدُوّ تقول سَلوليّ وعَدُوِّيّ واذا نسبتَ [a] الى مركَّب فإن كان المركَّب جملةً فِعليّة نسبتَ الى صدر الجملة وقلتَ تَأَبَّطِيّ [b] وبَرَقِيّ [c] وكُنْتِيّ [d] وكُونِيّ [e] نسبةً الى تَأَبَّطَ شَرًّا وبَرَقَ نَحْرُهُ [f]

[a] P نسبته. — [b] P يادطي. — [c] P ودلق. — [d] P وكسى. — [e] P وكونى. — [f] P S وبرق نحره.

---

et *ṭawîlî*. De même, des mots *Salûl* (nom propre d'homme) et *ʿaduww* (ennemi), on forme les relatifs *salûlî* et *ʿaduwwî*.

Si vous voulez former un adjectif relatif d'une proposition verbale[1], vous le tirerez du premier mot de la proposition; ainsi vous direz : *ta'abbaṭî*, *baraqî*, *kuntî* et *kûnî*, comme adjectifs relatifs formés de : *Taʿabbaṭa šarraⁿ* (nom d'un poète arabe antéislamique), de *Baraqa naḥruhu* (nom propre d'homme)[2] et *kuntu*[3] (j'étais).

[1] Sîbawaihi, II, ٨٥, appelle ce genre de relatif : الاضافة الى الحكاية «l'annexion à la citation exacte».

[2] Cf. Sîbawaihi, II, ٥٩. Cf *Tâdj al-ʿarûs* sous √نحر, et *Muḥîṭ al-muḥîṭ* sous √برق et نحر. Sacy, *Gram. arabe*, I, 341, écrit فَرَق.

[3] Ce relatif s'emploie pour désigner un homme qui dit souvent كُنتُ *j'étais*. Sur les distinctions et les diverses formes employées, voir *Tâdj al-ʿarûs*, sous √كون, p. ٣٢٩, dernier paragraphe. Cf. aussi Sîbawaihi, II, ٨٩, où la forme كُونِيّ, comme relatif, est justifiée par ce fait que le *nûn* est *mû*, ce qui a rendu possible le rétablissement de la lettre faible *wâw*. Le *Muḥîṭ al-muḥîṭ*, sous √كون, cite, outre كُنْتِيّ, la forme كُنْتُنِيّ, adjectif qui se dit du **vieillard**, parce qu'il répète souvent «dans ma jeunesse, *j'étais ceci ou cela*». Il cite ce vers, d'après Djauharî [mètre *ṭawîl*] :

واصبحتُ كُنْتِيًّا واصبحتُ عاجِنًا وشرُّ خصالِ المرء كنتُ وعاجِنٌ

«Je suis devenu vieux et j'appuie mes mains par terre pour me lever; et *le pire défaut de l'homme, c'est d'être vieux et d'être obligé d'appuyer ses mains*

وكنتَ وان كان المركّب مضافًا ومضافًا اليه والاوّل يتعرّف بالثانى نسبتَ الى الثانى وحذفتَ الاوّل كقولك [a] بَكْرِىّ وزُبَيْرِىّ وكُراعىّ نسبةً الى ابى بَكْر وابن الزُّبَيْر وابن كُراع وإنّ كان قد جُعلا بمنزلة زيد ولم يُقصَد تعريفُ الاوّل بالثانى نسبتَ [b] اليهما بصيغة رباعية منحوتة [c] منهما اي مركّبة وذلك مسموع غير مَقِيس كقولك عَبْدَرِىّ وعَبْقَسىّ

[a] P. Ce mot manque. — [b] P نسبة. — [c] P S نحوية.

Si le mot composé est formé de deux termes en rapport d'annexion, vous formerez l'adjectif relatif du deuxième terme, en supprimant le premier. Ainsi vous direz : *bakrî*, *zubairî* et *kurâʿî*, comme relatifs formés de *Abû Bakr* (nom propre d'homme), d'*Ibn az-Zubair* (nom propre d'homme) et d'*Ibn Kurâʿ* (nom propre d'homme). Mais si les deux termes du mot composé ne forment qu'un [seul mot] comme *Zaid* (nom propre d'homme), sans qu'on ait en vue de déterminer le premier au moyen du second, vous formerez l'adjectif relatif des deux à la fois, au moyen d'une forme quadrilitère, empruntée [pour la moitié] à chacun des deux mots, c'est-à-dire composée [de l'un et de l'autre]. Ces formes ont été notées d'après l'usage des Arabes; elles ne sont pas normales[1]. Ainsi, vous direz :

par terre pour se lever.» Ce vers est également cité *ibid.*, sous √عجس. Cf. aussi le *Tâdj al-ʿarûs* et le *Lisân al-ʿarab*, sous √عجس. Tous les deux donnent la variante : وهيّجت au lieu du deuxième واصجحت. Voir d'autres variantes et plusieurs autres vers où ce mot est employé, dans le *Tâdj* sous √كون, p. ٣٢٤ *in fine*.

[1] Cf. Sibawaihi, II, ٨٥ et ٨٤, et Hariri, *Durrat al-ghawwâṣ*, *apud* Sacy, *Anthol.* p. 55; Soyûṭî, *Muzhir*, éd. du Caire, I, 234.

وتَيْمَلىّ وعَبْشَمىّ وحُضْرَمىّ نسبةً الى عبد الدّار وعبد قيس وتيم اللّات وعبد شمس وحضرموت إلّا إن خِفْتَ التباسًا فى مثل آمرئ[a] القَيْس وعبد مَناف فانّك تقول آمْرِئىّ[b] ومَنافىّ واجاز[c] الجَرْمىّ[d] النسبةَ الى كل من الجزئَيْن فتقول حَضَرىّ او مَوْتىّ[e] وان كان المركّب تركيبَ مزْج[f] فعلتَ به كالقسم الاوّل فتقول بَعْلىّ[g] ومَعْدىّ وخَمْسىّ

[a] P امروء. — [b] S امرء. — [c] V فاجاز. — [d] P الحرمى. — [e] V بموتى. — [f] P V تركيب مزجي. — [g] P معلى.

ʿabdarî, ʿabqasî, taimalî, ʿabšamî et *ḥaḍramî*, comme relatifs tirés de *ʿAbd ad-Dâr* (nom propre d'homme), *ʿAbd al-Qais* (nom propre d'homme), *Taim al-Lât* (nom d'une tribu arabe), *ʿAbd Šams* (nom propre d'homme) et *Ḥaḍramaut* (nom d'une province de l'Arabie méridionale).

Toutefois, si vous craignez la confusion, comme dans les noms *'Imru'-l-Qais* (nom propre d'homme) et ʿAbd Manâf[1] (nom propre d'homme), vous direz *'imri'î* et *manâfî*. Al-Djarmî[2] autorise la formation du relatif de l'un ou l'autre terme du mot composé. Ainsi, vous pouvez dire *ḥaḍarî* ou *mautî* (comme ethnique de Ḥaḍramaut).

Si le mot composé est formé par combinaison intime[3] (ou agglutination), vous le traiterez comme les mots de la première catégorie [dont il a été parlé ci-dessus]. Ainsi vous direz : *baʿlî, maʿdî, khamsî*, comme relatifs formés de *Baʿlabakku* (nom

[1] Cf. Sibawaihi, II, ٨٥.

[2] Lexicologue † 225 (839). Son nom entier est : ابو عمر صالح بن اسحق. Cf. *Tâdj al-ʿarûs* sous √ جرم ; Ibn Khallikân, *Wafayât*, éd. Wüstenfeld, notice 298 ; De Hammer, *Litterat.-Gesch. der Araber*, III, 326 ; Soyûṭî, *Muzhir*, II, 232.

[3] Voir Sacy, *Gram.*, I, 268.

نسبةً الى بعْلَبَكّ ومَعْدِى كَرِب وخمسة عشر وقالىّ نسبةً الى قالى قلا ومنهم من ينسب اليهما قال الشاعر [طويل]

تَزَوَّجْتُها راميةً هُرْمُزِيّةً
بِفَضْلِ[a] الذى أَعْطَى الاميرُ مِنَ الرِّزْقِ

فنسبها الى رامَ هُرْمُزَ واذا نسبتَ الى ما آخرُه ياء كياء النسب فان

[a] P يفصل.

---

de ville), *Maᶜdî Karib* (nom propre d'homme) et *khamsata ᶜašara* (quinze)[1]. De même *qâlî* sera l'ethnique formé de *Qâlî-Qalâ* (nom de ville). Il est, pourtant, des auteurs qui forment le relatif des deux termes du mot composé à la fois. C'est ainsi qu'un poète a dit :

Je l'ai épousée, elle Râmienne-Hormuzienne (c'est-à-dire native de la ville de Râma-Hormuz), grâce à ce qui m'est resté de l'argent que m'a donné l'émir[2]. [Mètre *tawîl*.]

Le poète a formé l'ethnique de *Râma-Hurmuz*[3].

[1] Cf. Sacy, *Gram.*, I, 340; Sibawaihi, II, ٨٤. Cependant Hariri, dans sa *Durrat al-ghawwâṣ* (*apud* Sacy, *Anthol. gram.*, p. 55), observe, avec juste raison, qu'il est impossible de tirer un relatif d'un mot composé de ce genre, comme احد عشر, parce que, dit-il, لا يجوز ان ينسب الى اوله لالتباسه بالنسب الى احد ولا الى ثانيه لالتباسه بالنسب الى عشر فامتنع النسب اليه من كل وجه.

[2] C'est ainsi que je comprends ce vers; mais S. de Sacy (*Anthologie gram. ar.*, p. 100), traduit : «Je l'ai épousée quoiqu'elle fût Ramienne-Hormouzienne, en faveur de l'argent qu'a donné l'émir.» J'entends différemment le mot فضل et je crois que le poète veut dire que, grâce à la générosité de l'émir, il a eu de quoi payer la dot d'une belle fille du Khouzistân. Le *Tâdj*, sous √ هرمز, cite ce vers sans commentaire, avec اجير au lieu de امير, ce qui me paraît être une mauvaise variante.

[3] Harîri, dans sa *Durrat al-ghawwâṣ* (*apud* Sacy, *Anthologie gram. ar.*, p. 100), condamne cette formation. Il conseille, d'autre part, pour le relatif

كانت رابعةً فصاعدًا حذفتْ وجُعل مكانَها يآء النسب فتقول شافِعيّ فى النسب الى الشافعيّ وكذا تفعل فى نحو مَرْمىّ فى الاصحّ مع كون ثانى يآئيه[a] غير زائدة ومن العرب مَن يحذف اول يآئيه ويقلب الثانية واوًا[b] بعد فتح العين فيقول مَرْمَوىّ[c] وشَفْعَوىّ واذا نسبت الى مجموع فإنْ كان جمع تكسير ولم يكن له واحد[d] من لفظه مثل عَباديد و شَماطيط قلتَ عَباديدىّ وشماطيطىّ فإن كان للجمع

[a] P تاسيه; S ثانى ثانيه; V ثانى ياتيه. — [b] S ياتيه; P واو. — [c] P مروى. — [d] S واحدا.

Si vous voulez former un relatif d'un mot terminé par un *yâ* comme celui du relatif, et si ce *yâ* termine un mot de *quatre* lettres ou plus, vous le supprimerez et vous mettrez à la place le *yâ* du relatif[1]. Ainsi vous direz *šâfiʿî*, comme relatif formé d'*Aš-Šâfiʿî* (un des quatre grands docteurs de l'Islâm). C'est ainsi également que vous devez traiter, d'après la meilleure opinion, les mots tels que *marmî* (jeté), bien que le deuxième *yâ* [qui termine ce mot] soit radical. Il est cependant des Arabes qui en suppriment le premier *yâ'* et convertissent le deuxième en *wâw*, après avoir donné la voyelle *fatḥa* (*a*) à la deuxième radicale. D'après cela, vous direz : *marmawî* et *šafʿawî*.

Lorsque vous voulez former le relatif d'un mot au pluriel, si le pluriel est brisé et ne comporte pas de singulier dérivé de la même racine, comme les mots *ʿabâdîd* (dispersés de tous côtés), *šamâṭîṭ* (même sens), vous direz : *ʿabâdîdî*[2] et *šamâṭîṭî*[3].

dit منحوت, c'est-à-dire formé des deux termes d'un mot composé, de s'en tenir à ce qui est autorisé par l'usage (*ibid.*).

[1] La vérité est qu'il n'y a aucun changement à faire, si ce n'est que le *yâ* change de fonction, et encore! Cf. Sacy, *Gram.*, I, 336.

[2] Cf. Sîbawaihi, II, ٨٧.

[3] Cf. *Tâdj al-ʿarûs* sous √ شمط, p. ٢٧١. D'après Al-Farrâ', les autres mots de cette forme, qui n'ont pas de *singulier*, sont أَبابيل et شَعارير (*ibid.*).

واحدٌ من لفظه ولم يكن باقيًا على جمعيّته [a] قلت أَنْمارىّ وأَنْصارىّ ومَدائِنىّ وهَوازِنىّ [b] نسبةً الى الأَنْمار والأَنصار والمَدائِن وهَوازِن ء [c] وان كان باقيًا على جمعيّته [d] نسبتَ الى واحدِه [e] فقلتَ فَرَضىّ ورَجُلىّ نسبةً الى الفَرائض والرِّجال وقد جاء فى الشعر شاذًّا قول القائل [بسيط]

مُشَوَّهُ الخَلْقِ [f] كِلابِىُّ الخُلْقِ [g]

[a] S جمعيه. — [b] S هوازى. — [c] P هوازين. — [d] S جمعيه. — [e] S واحدة. — [f] V S الخلق. — [g] S الخلق.

Si le mot au pluriel possède un singulier, mais que celui-ci n'ait pas le même sens qu'au pluriel, vous direz, par exemple, *anmârî, anṣârî, madâ'inî, hawâzinî,* comme ethniques formés de : *Anmâr* (nom de tribu)[1], *Anṣâr* (les auxiliaires de Mahomet), *Madâ'in* (nom de ville : Ctésiphon) et *Hawâzin* (nom de tribu). Mais si le mot conserve le même sens qu'au pluriel, vous formerez le relatif du singulier. Ainsi vous direz *faraḍî* (versé dans la science du droit successoral) et *radjulî* (versé dans la biographie des hommes qui sont cités comme autorités dans les traditions), comme adjectifs relatifs tirés de : *farâ'iḍ* (science des successions) et *ridjâl* (science de la biographie des traditionnistes). On trouve cependant, en poésie, contrairement à la règle, ce vers du poète :

Laid de physique, il a un caractère de chien [2], [Mètre *basîṭ.*]

[1] Nom d'un Arabe, Cf. Sîbawaihi, II, ۸۷; mais voir Soyûṭî, *Lubb al-lubâb*, éd. Weyers, p. 21 s. v.

[2] Littéralement : il est *canin de caractère*. Le relatif est tiré du pluriel.

القياس كَلْبىّ نسبةً الى كلاب وزعم[a] الخليل ان مثل ذلك مِسْمَعِىّ فى
المَسامِعة ومُهَلَّبى فى المهالبة فإن كان لا واحد له نسبتَ اليه كقولك
نَفَرىّ وَرَهْطىّ نسبةً الى نَفَرٍ ورَهْطٍ فإن جمعت الجمع رددتَّه الى ما كان
عليه فتقول[b] فى أَنْفار نَفَرىّ وفى أَقْوام قَوْمىّ وفى نِسْوَةٍ ونِساءَ نِسْوىّ

[a] Cf. Sîbawaihi, texte arabe, éd. Derenbourg (Paris 1885), t. II, p. 86, lignes 10 et 19. — [b] P فيقول.

[avec *kilâbî*], au lieu de *kalbî*, qui eût été la forme normale du relatif tiré de *kilâb* (chiens).

Al-Khalîl[1] prétend[2] que pareille est la formation des relatifs *misma'î* de *Al-Masâmi'a* (nom d'une tribu arabe)[3] et *muhallabî* de *Al-Mahâliba* (nom des descendants d'Al-Muhallab[3]).

Si le mot n'a pas de singulier[4], vous en formerez directement le relatif, comme lorsque vous formez les relatifs *nafarî* et *rahṭî*, de *nafar* (petite troupe)[5] et *rahṭ* (famille, tribu)[5]. Si vous formez le pluriel des mots de ce genre, vous construisez [le relatif] en rétablissant le singulier, et vous direz : *nafarî* de *anfâr* (individus), *qawmî* de *aqwâm* (peuples), *niswî* de *niswa*

[1] Sur ce fameux grammairien † 175 (791), voir Brockelmann, I, p. 100.

[2] *Apud* Sîbawaihi, éd. Derenbourg, II, p. ٨٩, l. 10.

[3] Cf. *Tâdj al-'arûs*, sous √ سمع et هلب. Les relatifs sont certainement tirés du singulier; cf. Soyûṭî, *Lubb al-lubâb*, s. v. مهلبى et مسمعى.

[4] Ces mots sont évidemment des collectifs, ou des noms de pluriel (اسم الجنس et اسم الجمع). Cf. Al-Khiḍrî, sur Ibn 'Aqîl, II, ١٧٩, et Sîbawaihi, éd. Derenbourg, II, ٨٩.

[5] Composée de trois à dix ou de sept à dix, ou de moins de dix seulement. رهط ne s'emploie pas quand il y a des femmes dans la troupe; cf. *Muḥîṭ al-muḥîṭ* √ رهط et *Tâdj*, s. v. Cette opinion est également rapportée par Ḥarîrî, dans sa *Durrat al-ghawwâṣ*, *apud* Sacy, *Antholog. gram.*, p. ٣٢, de la partie arabe et 85 de la traduction, mais il ajoute que, d'après Ibn Fâris (grammairien † 390 ou 375), ce mot se dit aussi jusqu'au nombre de quarante, comme عُصْبَة.

وتقول فى مَحَاسِن وأَعْراب مَحاسِنىّ وأَعْرَابىّ[a] لانّك لو قلتَ عَرَبىّ لتغيَّر المعنى لانّ الأَعْرابىّ لا يقع إلاّ على البَدَوىّ والعَرَبىّ ليس كذلك واذا نسبتَ الى أَبناءِ فارس قلت بَنَوىّ فأَجْرَوْه على الاصل وان كان الجمعُ جمع سلامةٍ فإن كان جمعًا غير عَلَم حذفتَ الزيادتين وقلتَ زَيْدىّ نسبةً الى زَيْدِين فان كان عَلَماً قلتَ زَيْدِينىّ وكذا فى المثنىَّ ان كان تثنيةً قلت زَيْدىّ فان كان عَلَمًا قلتَ زَيْدَانىّ وان كان الجمع

[a] P عرابى.

---

et *nisâ'* (femmes). De même de *maḥâsin* (beautés) et *a'râb* (Arabes), vous formerez les relatifs *maḥâsinî* et *a'râbî*, car si vous disiez *'arabî*, la signification changerait, vu que le mot *a'râbî* ne s'applique qu'au *bédouin*[1]; il n'en est pas de même du mot *'arabî*[2]. Pour former le relatif de *'abnâ 'fâris*, vous direz : *banawî*. Ce mot a été traité conformément à sa racine.

Dans le cas du pluriel sain, s'il s'agit d'un pluriel qui n'est pas considéré comme un nom propre, vous retrancherez les deux lettres formatives[3] (*wâw* et *nûn*). Ainsi, vous direz *zaidî*, comme *relatif* tiré de *zaidîn*. Mais si ce dernier mot est un nom propre, vous direz *zaidînî*. Il en est de même du duel[4]. S'il s'agit d'un [véritable] duel, vous direz *zaidî* [en formant ce mot du singulier]. Mais si ce duel est un nom propre, vous direz *zaidânî*. Si le *nûn* du pluriel est traité comme lettre sus-

[1] Même argumentation dans Sîbawaihi, II, ٨٩, dans Al-Khiḍrî, sur Ibn 'Aqîl sur l'Alfiyya d'Ibn Mâlik, II, ١٧٩, et *Tâdj al-'arûs*, sous عرب, I, p. ٣٧١.

[2] Sîbawaihi, II, ٧٨. Voir aussi Ibn Khallikân (éd. Wüstenfeld), notice 644, p. 25, l. 3 et suiv. : ورجل اعرابىّ اذا كان بَدَوِيًّا وان لم يكن من العرب ورجل عربىّ منسوب الى العرب وان لم يكن بدويًّا.

[3] Il vaut mieux lire الزائدتين; cf. Sîbawaihi, éd. Derenbourg, II, ٨٣.

[4] Cf. Sîbawaihi, II, ٨٣.

قد جُعلت النونُ فيه حرفَ إعرابٍ قلتَ نَصِيبينىّ ويَبْرينىّ وقِنَّسْرينىّ نسبةً الى نَصِيبين [a] ويَبْرين وقِنَّسْرين وكذلك حكمُ [b] سِنين إنْ جعلتَها جمعا كمسلمين قلتَ سَنَهىّ وسَنَوىّ وسِنىّ وان كانت النون فيه حرف الإعراب قلتَ سِنِينىّ وان كان الجمع سالما بالالِف والتآء فان سمّيتَ رجلا بثَمَرَاتٍ قلتَ فى النسبة اليه [c] ثَمَرىّ بفتح الميم وان كان جمعًا قلتَ ثَمْرىّ بسكون الميم وقالوا فى النسبة الى أَذْرِعات [d] أَذْرَعىّ

(a) P نصيبيني. — (b) P حكم. — (c) P. Les trois mots précédents manquent. — (d) P S ادرعات.

---

ceptible des flexions désinentielles, vous direz : *naṣîbinî*, *yabrînî* et *qinnasrînî*[1], comme ethniques formés de *Naṣîbîn* (nom de ville), *Yabrîn* (nom de ville) et *Qinnasrîn* (nom de ville).

Il en est de même du mot *sinîn*[2] (années). Si vous le considérez comme un pluriel, à la manière de *muslimîn* (musulmans), vous direz [en formant le relatif] *sanahî*, *sanawî* et *sinî*. Mais si le *nûn* final y est considéré comme une lettre susceptible de prendre les flexions désinentielles, vous direz *sinînî*.

S'il s'agit d'un pluriel [féminin régulier], formé par l'adjonction de l'*élif* et du *tâ*, en supposant que vous donniez à un homme le nom de *Thamarât* (des fruits), vous direz, comme adjectif relatif tiré de ce mot : *thamarî*, avec la voyelle *fatḥa* (*a*)[3] sur le *mîm*. Mais, s'il s'agit d'un [véritable] pluriel, vous direz *thamrî*, avec un *mîm quiescent*. Pareillement, on a dit *adzri'î* et

[1] Cf. Sîbawaihi, II, ٨٣ : «Celui qui dirait [au nominatif] قِنَّسْرون dirait, comme relatif قِنَّسْرِىّ.» Parce qu'il considère le mot comme un véritable pluriel.

[2] Cf. Sîbawaihi, II, ٧٧.

[3] M. Derenbourg a imprimé *thamrî*, cf. Sîbawaihi, II, ٨٣, l. 15.

وفى عانات [a] عانىّ واما المنسوب الى غير قياس فهو ثلثة انواع الاوّل ما كان حقّه التغيير فلم يُغيَّر كقولهم فى النسبة الى سَليقة سَليقىّ [b] والى عَميرة عَميرىّ والى سَليمة سَليمى [c] والى حَمْرآء حَمْرَاءِىّ بالهمزة والى بعلبك بَعْلَبَكّىّ حكاها الكوفيون والى [d] كُنْتُ كُنْتُنىّ

قال الشاعر [طويل]

ولستُ بِكُنْتِىٍّ ولستُ بعاجزٍ وشرُّ الرجالِ الكُنْتُنىّ وعاجِزُ [e]

[a] P تماناه تماتى ; S غاناه غانى ; V عاناة. — [b] S سليقة سليقي. — [c] P سلمي. — [d] P. Ce mot manque. — [e] P عاجز.

ʿânî, comme relatifs formés de ʿAdzriʿât (nom de ville de la Syrie)[1] et ʿÂnât (nom d'une ville sur l'Euphrate)[2].

Quant aux relatifs irréguliers, ils se divisent en *trois* classes. La première classe comprend les relatifs qui auraient dû subir un changement, et qui ne l'ont pas subi. C'est ainsi qu'on dit : *salîqî* de *salîqa*, *ʿamîrî* de *ʿamîra*, *salîmî* de *salîma*, *ḥamrâʾî* (avec un *hamza*) de *ḥamrâʾ*, *baʿlabakkî* de *Baʿlabakk* (ces deux derniers relatifs sont rapportés par les grammairiens de Kûfa), *kuntunî* de *kuntu*. C'est ainsi qu'un poète a dit :

Je ne suis ni vieux ni infirme: or les pires hommes sont les vieux et les infirmes[3]. [Mètre *ṭawîl*.]

[1] *Sic* Sîbawaihi, éd. Derenbourg, II, ٨٣, l. 18; *contra* Soyûṭî, *Lubb al-lubâb*, s. v. الاذَرعى, qui donne le *fatḥa* au *râ*; de même le *Tâdj al-ʿarûs*, sous √ذرع, p. ٣٣٤, et le *Muḥîṭ al-muḥîṭ* √ذرع. Les deux formes seraient possibles, parce que أذرِعات est prononcé indifféremment avec le *fatḥa* ou le *kesra* du *râ*. Cependant Djauhari, dans le *Ṣaḥâḥ*, n'admet que la première lecture. Cf. aussi Sacy, *Chresth. arabe* (2e édition), II, 125.

[2] Cf. Soyûṭî, *Lubb*, p. ١٧٣.

[3] Comp. *supra*, p. 492, un vers analogue. La confusion de عاجز avec عاجن est facile et d'ordre tout à fait paléographique. Elle me paraît ici

والثانى ما كان حقّه ان لا يتغيّر فغيّروه كقولهم فى النسبة الى هُذَيْل وسُلَيْم هُذَلىّ وسُلَمىّ والى فُقَيْم وقُرَيش ومُلَيْح خُزاعة فُقَمىّ وقُرَشىّ ومُلَحىّ وفى فُقَيْم [a] دارِم ومُلَيْح خُزَيْمة [b] فُقَيْمىّ ومُلَيْحىّ والى أَمْس والبَصْرة إِمْسىّ وبِصْرىّ بكسر الهمزة والباء [c] والى السَّهل والدَّهر سُهْلىّ ودُهْرىّ والى البَحْرَين والنَّهْرَين والحِصْنَين بَحْرانىّ ونَهْرانىّ وحِصْنانىّ فرقًا بين النسبة الى البَحْر والنَّهْر والحِصْن وبين ما تقدّم وقالوا فى

[a] V فقم. — [b] P خريمى. — [c] S واليآء.

La deuxième classe comprend les relatifs qui n'auraient pas dû subir de changement, et qui l'ont subi. Ainsi, de *Hudzail* et *Sulaim*, on a formé *hudzalî* et *sulamî;* de *Fuqaim*, *Quraiš* et *Mulaiḥ* de *Khuzâ'a*, on a formé *fuqamî*, *qurašî* et *mulaḥî*; tandis que du *Fuqaim* de *Dârim* et de *Mulaiḥ* de *Khuzaima*, on a formé *fuqaimî* et *mulaiḥî*. De même, on a formé de *'amsi* (hier) et de *Baṣra* (nom de ville) : *'imsî* et *biṣrî*, avec un *kesra* sous le *hamza* (du premier) et sous le *bâ* (du second); d'*Al-Baḥrain* *An-Nahrain* et *Al-Ḥiṣnain* : *baḥrânî*, *nahrânî* et *ḥiṣnânî*, pour distinguer ces relatifs de ceux formés de *baḥr* (mer), *nahr* (fleuve) et *ḥiṣn* (citadelle). C'est ainsi également que des par-

certaine. Voici d'ailleurs un vers presque identique, que donne le *Tâdj al-'arûs* sous √كون p. ٣٢٤ :

وما كنتُ كنتيًّا وما كنتُ عاجنًا   وشرُّ الرجالِ الكنتيّ وعاجن

De même, le *Ṣaḥâḥ* de Djauharî, cité par *Muḥîṭ al-muḥîṭ* sous √عجن, explique ainsi le mot عَاجِنٌ : فلان نهض معتمدًا بيديه على الارض كِبَرًا فهو عاجِنٌ, et il cite le vers suivant :

فاصبحتُ كُنْتيًا واصبحتُ عاجِنًا   وشرُّ خصال المرء كنتٌ وعاجنٌ

Ce même vers est de nouveau cité par le *Muḥîṭ* sous √كون.

النسبة الى ما فى الجسد من الاعضآء [a] الرَّواسىّ والشَّفاهىّ والأَيادىّ [b] والجُمّانىّ [c] والرَّقَبانىّ واللِحيانىّ والشَعْرانىّ اذا كان عظيمًا فى هذه الاعضآء مخالفةً للنسب الى البلد والاب وقالوا فى الأُفق أَفَقىّ بفتح [d] الهمزة والفآء وفى الطَّلْح طُلاحىّ وفى خُراسان خُراسىّ وخُرْسىّ [e] وفى حَمْض حَمَضىّ [f] بفتح الميم وفى حَرَم مكّة حِرْمىّ بكسر الحآء وسكون الرآء وفى الرَبيع والخَريف رِبْعىّ وخِرفىّ بسكون الرآئين والبآء [g] والخآء وفى قَفًا

[a] P الاعراض. — [b] P والايارى. — [c] P S والجمانى. — [d] P بالفتح. — [e] P خرنى. — [f] P V S جمص et جمصى. — [g] P V S واليآء.

ties du corps on a formé les relatifs : *rawâsî* (qui a une grosse tête), *šafâhî* (lippu), *ayâdî* (qui a de longues mains), *djummânî* (qui a une grande chevelure), *raqabânî* (qui a un gros cou), *liḥyânî* (qui a une grande barbe), *šaʿrânî* (chevelu), en parlant d'un homme qui a ces parties du corps très développées.

On a suivi, pour ces relatifs, une règle contraire à celle d'après laquelle on forme les ethniques et les patronymiques.

De *'ufuq* (horizon), on a formé *'afaqî*, avec la voyelle *fatḥa* sur le *hamza* et sur le *fâ*; de *ṭalḥ* (acacia), *ṭulâḥî*[1]; de *Khurâsân* (nom de pays), *khurâsî* et *khursî*; de *ḥamḍ* (plante amère et salsugineuse), *ḥamaḍî*[2], avec la voyelle *fatḥa* sur le *mîm*; du *ḥaram* (territoire sacré de Makkah), *ḥirmî*, avec la voyelle *kesra* sous le *ḥâ* et un *râ* quiescent; de *rabîʿ* (printemps) et *kharîf* (automne), *ribʿî* et *khirfî*, avec la voyelle *kesra* sous le *râ* et le *khâ*, suivis le premier d'un *bâ*, le second d'un *râ*

[1] La forme régulière eût été طِلاحةٌ; cf. *Tâdj* sous √ طلح.

[2] Il faut corriger ainsi la leçon جمص du texte, sur laquelle les trois manuscrits sont d'accord. Cf. Sibawaihi, éd. Derenbourg, II, ٩٥; *Muḥîṭ al-muḥîṭ* sous √ حمض; *Tâdj al-ʿarûs* sous la même racine.

قَفِىّ وفى الشام واليمن وتِهامة شآمٍ ويَمانٍ وتَهامٍ [a] ومنهم من يقول يَمانِىّ [b] وشآمىّ وتِهامىّ كانّ هذا نسب الى المنسوب وفى الرُّوح [c] رُوحَانىّ والى مَرْو والرَّىّ مَرْوَزىّ ورازىّ قال ابن عصفور ولا يقال فى غير الانسان إلّا مَرْوىّ الثالث ما كان حقّه ان يتغيّر ضربًا من التغيير فغيّروه تغييرًا آخرَ كقولهم [d] فى النسب الى زَبِينة [e] زَبانىّ [f] والى الحيرة وطَىّ حارىّ

[a] P بتهام. — [b] P يماني. — [c] P البروح. — [d] V S لقولهم. — [e] S زنيتية ; P رنيه. — [f] P زناق.

quiescents [1]; de *qafâ* (nuque), *qafî;* de *Šâm* (Syrie), de *Yamân* (Yémen) et de *Tihâma* (province de l'Arabie), *šâm*[in], *yamân*[in] et *tahâm*[in] [2]. Il en est aussi qui disent *šâmî, yamânî, tihâmî,* comme si c'était un relatif tiré d'un autre relatif; de *rûḥ* (âme, esprit), *rûḥânî*: de *Marw* (nom d'une ville du Khorâsân) et de *Rayy* (nom de ville), *marwazî* et *râzî* [3]; d'après Ibn ʿUṣfûr, quand il ne s'agit pas d'être humain, on ne peut plus employer que *marwî*.

La troisième classe comprend les mots qui, devant subir un changement déterminé, en ont subi un autre tout différent. C'est ainsi qu'on a formé de *zabîna* (grossièreté) [1], *zabânî*; de *Ḥîra* (nom de ville) et de *Ṭayy* (nom de tribu), *ḥârî* et *ṭâ'î*.

[1] Conformément à cette traduction, je corrige le texte ainsi : بكسر الرآء والخآء وسكون البآء والرآء. La leçon des manuscrits est, grammaticalement parlant, impossible. On ne peut avoir ici deux *râ* et un *khâ* quiescents.

[2] Avec un *fatḥa* sur le *tâ*. Cf. Sîbawaihi, II, ٩٥.

[3] Cf. Soyûṭî, *Muzhir,* éd. du Caire, II, 132,

[1] Le mot n'existe pas. Sîbawaihi, II, ٩٩ et ٨٢, le suppose, en partant de زبّنية. Cf. aussi *Tâdj al-ʿarûs* √ زبن et *Muḥîṭ al-muḥîṭ*, même racine.

وطائىّ قال سيبويه ما اظنهم [a] قالوا فى طىّ طائىّ الّا فرارًا من اجتماع اليآءات [b] والى العالية عُلْوىّ والى البادِية بَدَوىّ والى الشِتاءِ شَتْوىّ والى بَنى عَبِيدة عُبُدىّ بضمّ العين والبآء والى جَذِيمة جُذُمىّ بضم الجيم والذال والى بنى الحُبْلَى من الانصار حُبُلىّ بضمّ الحآء والبآء والى دَسْتَواءَ ورَوْحاءَ وصَنْعاءَ وبَهْراءَ دَسْتَوانىّ ورَوْحانىّ وصَنْعانىّ وبَهْرانىّ ورَوْحاوىّ [c] اكثر والى حَرُوراءَ وجَلُولاءَ حَرُورىّ وجَلُولىّ والى أُمَيّة وطُهَيّة

[a] P اطهم. — [b] Cf. Sîbawaihi, édit. Derenbourg (Paris, 1885), t. II, p. 82. — [c] P S وروحانى.

« Je pense, dit Sîbawaihi, que les Arabes n'ont dit *ṭâ'î*, comme ethnique de Ṭayy, que pour éviter la rencontre des *yâ*[1] » : de *ʿâliya*, *ʿulwî*; de *bâdiya* (campagne), *badawî*; de *šitâ* (hiver), *šatwî*; de *Banû ʿAbîda*, *ʿubudî*[2], avec la voyelle *ḍamma* sur le *ʿain* et le *bâ*; de *Djadzîma* (nom de tribu), *djudzumî*[3], avec la voyelle *ḍamma* sur le *djîm* et le *dâl*; de *Banû-l-ḥublâ*, tribu parmi les *Anṣârs*, *ḥubulî*[4], avec la voyelle *ḍamma* sur le *ḥâ* et le *bâ*; de *Dastawâ'* (nom de ville), *Rawḥâ'*, *Ṣanʿâ'* et *Bahrâ'*, *dastawânî*, *rawḥânî*, *ṣanʿânî* et *bahrânî*, et aussi *rawḥâwî*[5]; de *Ḥarûrâ'* et *Djalûlâ'* (noms de villes), *ḥarûrî* et *djalûlî*; de *'Umayya* et *Ṭuhayya* (noms d'hommes), *'amawî* et

[1] Sîbawaihi, II, ٨٢, s'exprime ainsi : ولا اراهم قالوا طائى الا فَرارا من طَيّئِىّ وكان القياس طَيّئِىّ وتقديرها طَيّعِىّ ولكنهم جعلوا الالف مكان الياء وبنوا الاسم على هذا كما قالوا فى زَبِينة زَبانى.

[2] M. Derenbourg a imprimé dans Sîbawaihi, II, ٩٤, deux fois عَبَدِىّ ; il eût fallu une fois عُبُدِىّ.

[3] Sîbawaihi-Derenbourg, II, ٩٤ : جُذَمِىّ.

[4] Sîbawaihi-Derenbourg, II, ٩٥ : حُبَلِى.

[5] Rapporté par Yûnus, dans Sîbawaihi, II ٩٥.

أَمَوِيّ وطَهْوِيّ بفتح الهمزة والطآء وسكون الهآء والى دَرَابَجِرْد [a] وامرئ القيس الشاعر دَرَاوَرْدِيّ ومِرْقَسِيّ والى سوق مازن سُقْزُنِيّ [b] والى سُوق الليل سُقْلِيّ والى سوق العَطَش سُقْشِيّ والى سوق يحيى شُقْحِيّ [c] والى دار البِطّيخ دَرْبَخِيّ،

[a] VS داربجرد. — [b] P سقزني. — [c] P سقحي; V سعرى.

ṭahwî [1], avec la voyelle *fatḥa* sur le *hamza* et le *ṭâ* et un *hâ* (de *Ṭahwî*) quiescent; de *Darâbadjird* (nom de ville) et d'*Imru' l-Qais* (le poète), *darâwardî* et *mirqasî*; de *Sûq-Mâzin* (nom de localité), *suqzunî*; de *Sûq al-lail* (nom de localité), *suqlî*; de *Sûq al-ʿaṭaš* (nom de localité) [2], *suqšî*; de *Sûq-Yaḥyâ* (nom de localité) [3], *suqḥî*; de *Dâr-al-biṭṭîkh* (nom de lieu) [4], *darbakhî*.

[1] SÎBAWAIHI-DERENBOURG, II, ٩٥ : طَهْوِيّ.

[2] C'était un marché de Baghdâdz, situé sur la rive orientale du Tigre, et bâti sous le règne du khalife Mahdî : «C'est, dit Yâqût, un des plus grands endroits de Baghdâdz, sur la rive orientale, entre Roṣâfa et Nahr al-Moʿallà. Saʿîd al-Khursî le bâtit pour Mahdî et y attira les commerçants afin qu'ils désertassent le Karkh. Lorsqu'il l'eut terminé, Mahdî lui dit : «Nomme-le Soûq ar-rayy», mais le nom de Sûq al-ʿaṭaš l'emporta. Al-Khursî était chef de la police à Baghdâdz. Le commencement de Sûq al-ʿaṭaš se reliait à Suaiqat al-Khursî, à la maison de ce dernier et aux fiefs que Mahdî lui avait donnés là. Tout ceci est maintenant ruiné; il n'en reste plus aucune trace ni personne qui se souvienne de son emplacement.» *Muʿdjam*, III, p. 194; cf. G. SALMON, *Introduction topographique à l'histoire de Baghdâdz*, p. 122, où cette description de Yâqût a été également traduite.

[3] Autre marché de Baghdâdz, situé sur la rive orientale du Tigre et détruit à l'époque où les Seldjûqides entrèrent à Baghdâdz. Cf. YÂQÛT, *Muʿdjam*, III, 195; G. SALMON, *op. cit.*, p. 65 et index.

[4] Marché aux fruits de Baghdâdz. Voir les références dans ma traduction du *Fakhrî*, p. 439, n. 1.

تنبيه قد لحقوا للمبالغة [a] يآء كيآ النسب فقالوا أَحْمَرِىّ [b] وَدَوّارِىّ قال الشاعر [رجز]

والدَّهْرُ بالانسانِ دَوّارِىّ

كما انهم قالوا علّامة ونسّابة وكما اشركوا بين تآء المبالغة ويآء النسب

[a] P المبالغة. — [b] P S حمرى ; V احمراى.

Avertissement. — On a parfois ajouté [aux mots] un *yâ*, semblable à celui du relatif, pour renforcer le sens. C'est ainsi qu'on a dit *aḥmarî* (très rouge) et *dawwârî* (très changeant). C'est ainsi qu'un poète a dit :

Et le temps inflige sans cesse à l'homme ses vicissitudes [1].

[Mètre *radjaz*.]

Ce *yâ* ajoute la même nuance que le *tâ marbûṭa* (ة) dans *'allâma* (très savant) et *nassâba* (très versé dans la science des généalogies).

De même qu'on a établi un rapport, au point de vue de l'intensité du sens, entre le *tâ marbûṭa* (ة) et le *yâ* du

[1] Cet hémistiche est cité par le *Tâdj al-'arûs* sous √دور et sous √قعسر, comme étant de العجّاج. Ce serait le premier hémistiche du vers suivant :

والدهرُ بالانسان دوّارىّ أفنَى القرونَ وهو قَعْسَرىّ

«Le temps inflige sans cesse à l'homme ses vicissitudes: il a anéanti les siècles, mais subsiste lui-même malgré sa décrépitude.»

Mais le *Muḥîṭ al-muḥîṭ* cite lui aussi deux fois cet hémistiche, sous √دور et حمر comme faisant partie du vers suivant :

أطَرَبا وانت قِنَّسْرِيّ والدهر بالانسان دوّاري

«Peux-tu te réjouir, toi qui es de Qinnasrin, alors que le temps, etc.!»

La traduction de cet hémistiche est confirmée par l'explication que l'on en trouve chez Sibawaihi (éd. Derenbourg, I, p. ١٤٩) : فانّما اراد أتطرب. Voir aussi *ibid.*, p. 435.

للمبالغة فقد اشركوا بينهما فى تمييز الجمع من الواحد كحَبَشىّ وحَبَش وزَنْجىّ[a] وزَنْج وتُرْكىّ وتُرْك بمنزلة تَمْرة وتَمْر ونَخْلة ونَخْل وبُسْرة وبُسْر وقد زادوها ايضا لغير معنًى زائد زيادةً لازمةً كحَوارىّ وبَرْدىّ وبُخْتىّ[b] وكُرْسىّ[c] وزيادةً عارضةً كقول الشاعر [رجز]

مِثْلَ الفُراتِىّ[d] إذا ما طَمَا

[a] V وزانجي. — [b] P وبحستى : S وبجى. — [c] S اوكرشى. — [d] P لقراتى ; V الغراتا ; S القرابى.

---

relatif[1], de même on a établi un rapport entre ces deux lettres, employées comme signes servant à distinguer le pluriel du singulier[2]. Ainsi on dit : *ḥabaśî* (un Abyssin) et *ḥabaś* (des Abyssins); *zandjî* (un Éthiopien) et *zandj* (des Éthiopiens); *turkî* (un turc) et *turk* (des turcs), de la même façon qu'on dit : *thamara* (un fruit) et *thamr* (des fruits), *nakhla* (un palmier) et *nakhl* (des palmiers), *busra* (une datte non mûre) et *busr* (des dattes non mûres).

On a parfois ajouté le *yâ* obligatoirement sans que rien ne soit venu s'ajouter au sens[3], comme dans les mots : *ḥawârî* disciple d'un prophète), *bardî* (papyrus), *bukhtî* (chameau à deux bosses, propre aux voyages d'été et d'hiver), *kursî* (siège, chaise).

Parfois aussi, le *yâ* est ajouté accidentellement comme dans ce vers du poète :

Tel l'Euphrate[4] lorsqu'il déborde... [Mètre *radjaz*.]

[1] Sur le *yâ* employé pour l'intensité, ياء النسب للمبالغة, voir Baiḍâwî, éd. Fleischer, I, 63, l. 25.

[2] C'est-à-dire que le ي indique le singulier comme le ة indique le nom d'unité.

[3] Soyûṭî, dans son *Muzhir*, éd. du Caire, II, 131, a consacré un chapitre à cette catégorie de mots, où l'on trouve la plupart des exemples cités par les grammairiens : باب ماجاء على لفظ المنسوب.

[4] Cette traduction me semble plausible, à cause du verbe طَمَا, qui, dans ce

تتمّة، وقد استغنوا ببناء [a] فعّال عن لحاق يآء النسب كقولهم بزّاز وعطّار وحمّال وخيّاط وكلّاب وسقّآء وقد يجيء هذا الوزن بمعنى صاحب كذا ومنه قول امرئ القيس [طويل]

وليس بذى رُمحٍ فيَطْعُنَنِى به   وليس بذى سَيْفٍ وليس بنَبّالِ

معناه وليس بصاحب سيف وليس بصاحب نبل وعلى هذا حمل

[a] P بيتنا.

Appendice. — On s'est parfois dispensé d'ajouter le *yâ* du relatif, en employant la forme *fa''âl*[1], comme dans les mots *bazzâz* (marchand d'étoffes), *'aṭṭâr* (marchand de parfums), *ḥammâl* (portefaix), *khayyâṭ* (couturier), *kallâb* (homme qui nourrit ou entretient des meutes de chiens) et *saqqâ'* (porteur d'eau). Ce paradigme s'emploie aussi, dans certains cas, avec le sens de : « possesseur de... ». C'est à cette catégorie que se rapporte le vers d'Imru' l-Qais :

Il n'a pas de lance pour m'en porter un coup, pas plus qu'il n'a de sabre ni de flèches[2]. [Mètre *ṭawîl.*]

C'est-à-dire qu'il n'a ni sabre ni flèches.

vers, exige pour sujet un nom de fleuve. C'est généralement à l'Euphrate débordant que l'on compare la générosité du personnage dont on veut faire le panégyrique. Voir un bon exemple de cette comparaison dans le poème de Nâbigha Dzobyânî. Cf., par exemple, Sacy, *Chrestomathie ar.*, II, p. ١٤٨ et ١٥٠ :

فما الفراتُ إذا جاشت غواربُهُ. . .يَوْمًا بأجْوَد مِنْهُ سَيْبَ نافلةٍ

« L'Euphrate, alors que ses flots couvrent l'une et l'autre rive... n'est pas plus généreux que lui (le roi No'mân)... »

[1] Cf. l'*Alfiyya* d'Ibn Mâlik, par A. Goguyer, vers 880, et Al-Khidrî sur Ibn 'Aqîl, II, ١٧٢.

[2] Ce vers est cité dans Sîbawaihi-Derenbourg, II, ٨٨. Cf. aussi *Tâdj al-'arûs*, sous نبل qui a la variante : فيقتلنى « pour me tuer » au lieu de : « pour m'en porter un coup ».

IMPRIMERIE NATIONALE.

المحققون قوله تعالى وَما رَبُّك بِظَلَّامٍ للْعَبِيد [a] اى بذى ظُلْم هذا كلام الشيخ جمال الدين محمد بن مالك رحمه اللّه تعالى قلت معناه ليس بذى ظُلْم ولا يُفهم صغةُ المبالغة منه كقولنا ضرّابٌ وشرّابٌ وقتّالٌ لانه اذا نفيتَ المبالغة فى الظلم فلا يلزم من نفْيها نفىُ مُطْلَق الظلم تعالى اللّه عزّ وجلّ بلْ هو الحَكَم العدل وَكذا استغنوا ببناء [b] فاعل بمعنى

[a] *Qoran*, XLI, 46. — [b] P S سبا.

C'est dans ce sens que les vérificateurs[1] interprètent ces paroles d'Allâh (qu'il soit exalté!) : «Et ton Seigneur n'est pas injuste (*ẓallâm*) envers ses serviteurs», c'est-à-dire [qu'il n'est pas] *auteur d'injustice*. Telles sont les paroles de Djamâl ad-dîn Muḥammad ibn Mâlik[2]. J'ajoute que cela veut dire simplement que [Dieu] *n'est pas injuste;* et l'on ne doit pas entendre ce mot comme un adjectif d'intensité, de la même manière que nous disons *ḍarrâb* (qui frappe beaucoup), *šarrâb* (grand buveur) ou *qattâl* (très meurtrier). En effet, même lorsque vous excluez du mot *injustice* l'idée d'intensité, il ne s'ensuit pas que vous excluiez par là même l'injustice d'une façon absolue. Or Allâh est trop haut pour commettre la moindre injustice. Il est, au contraire, le Juge équitable par excellence[3].

Pareillement, on s'est dispensé du *yâ* du relatif, en employant la forme *fâʿil* avec le sens de : «possesseur de ...»[4].

[1] Sur le sens de محقق, voir De Slane, *Proleg.* d'Ibn Khald., I, 196, n° 1.

[2] L'auteur de l'*Alfiyya;* cf. Ibn ʿAqîl et le commentaire d'Al-Khiḍrî, II, ١٧٢.

[3] Même observation et même exemple dans Ḥarîrî, *Durrat al-ghawwâṣ*, *apud* Sacy, *Anthologie gram.*, p. ٤٨ de la partie arabe, et p. 93 de la traduction.

[4] Cf. Soyûṭî, *Muzhir*, éd. du Caire, II, 143, et Sîbawaihi, éd. Derenbourg, II, p. 88, qui donne pour لابِنٌ et تامِرٌ, le vers suivant d'al-Ḥuṭai'a :

فَغَرَرْتَنى وزعمْتَ أنك لابِنٌ بالصيف تامِرٌ

[Mètre *kâmil*.]

صاحب كذا عن يآء النسب فقالوا لابِنٌ وطاعِمٌ وتَامِرٌ وكَاسٍ [a] ورَامِح بمعنى ذى لبَن وذى طُعْم وذى تمر وذى كسوة وذى رمح وقد يستغنون بفَعِل عن يآء النسب فقالوا طَعِم ولَبِس وعَمِل بمعنى ذى طعم وذى لبس وذى عَمَل ومنه قول الراجز انشده سيبويه [رجز]

لَسْتُ بِلَيْلِيٍّ ولكِنِّى نَهِرْ لا أُدْلِجُ الليلَ ولٰكنْ أَبتكِرْ

[a] P V S وكاسى.

C'est ainsi qu'on a dit *lâbin, ṭâʿim, tâmir, kâs*[a], *râmiḥ*, avec le sens de : «qui a du lait», «qui a de quoi se nourrir», «qui a des fruits», «qui a un vêtement», «qui a une lance».

Parfois on se passe du *yâ* du relatif, en employant la forme *faʿil*. Ainsi on dit *ṭaʿim, labis, ʿamil* avec le sens de : «qui a de quoi se nourrir», «qui a un vêtement», «qui a du travail».

C'est par application de ce paradigme qu'un poète a dit le vers suivant, cité par Sîbawaihi[1] :

Je ne suis pas nocturne, mais diurne (*nahir*, c'est-à-dire j'agis en plein jour); je ne voyage pas avec la tombée de la nuit, mais je me lève avec l'aube du jour. [Mètre *radjaz*.]

[1] Éd. H. Derenbourg, II, ٩١; cf. aussi Ibn ʿAqîl sur l'*Alfiyya* d'Ibn Mâlik, II, ١٧٧, et *Tâdj al-ʿarûs* sous √ نهر, p. ٥٩١. Il cite aussi (*ibidem*) le vers suivant :

إن تك لَيْلِيًا فانّى نَهِرُ متى أَرَى الصبحَ فلا انتظِرُ

«Si tu opères la nuit, moi j'opère en plein jour; dès que j'aperçois la clarté du matin, je n'attends plus» [mètre *radjaz*]. Voir ce même vers dans *Muḥîṭ al-muḥîṭ*, sous √ نهر. Ce sont des vers des fameux poètes-brigands de l'Arabie païenne. Sur le sens de ادلج opposé à ادّلج «voyager à la fin de la nuit», voir Ḥarîrî, *Durrat al-ghawwâṣ*, apud Sacy, *Anthol. gram.*, p. ٢٧.

اراد ولكنّى نَهارِىّ اعمل فى النهار وكل صانع عند العرب فهو إسكاف قال الشاعر [رجز]

وشُعْبَتا[a] مَيْسٍ[b] بَراها[c] إسكافّ

اى نجّار والناصح الخيّاط والنصاح الخيط والهاجرىّ البنّاء والهالكىّ الحدّاد

[a] V وشعبيا; P وشعبيا; S وشبيعا. — [b] V مبس. — [c] S يداها.

Le poète a voulu dire : je suis *diurne* (*nahârî*), c'est-à-dire : *j'opère le jour.*

Chez les Arabes, tout artisan se nomme *'iskâf*[1]. Témoin ce vers du poète[2] :

...Et deux montants de selle de chameau en bois de *maïs*, taillés par un menuisier (*'iskâf*)[3]. [Mètre *radjaz.*]

c'est-à-dire par un menuisier.

De même *an-nâṣiḥ* signifie « le couturier » ; *an-niṣâḥ* « le fil » ; *al-hâdjirî* « le maçon » ; *al-hâlikî* « le forgeron », car le premier

[1] Les lexicographes et les grammairiens ne sont pas d'accord sur la signification de ce mot. Pour les uns اسكاف est seulement le *cordonnier;* pour d'autres, c'est tout artisan, *sauf* le cordonnier; enfin d'après une troisième opinion, celle rapportée au texte, c'est tout artisan, y compris le cordonnier. Voir le résumé de ces opinions dans le *Tâdj al-ʿarûs* et le *Lisân al-ʿarab*, sous √ سكف. D'après une autre opinion, rapportée par le *Muḥîṭ al-muḥîṭ* sous la même racine, اسكاف ne se dit que de l'artisan qui travaille avec un outil en fer (كل صانع بحديدة). Cf. aussi *Tâdj*, *loc. cit.*, et Fraenkel, *Die aramäischen* etc. p. 256.

[2] Aš-Šammâkh; peut-être celui qui est connu sous le nom d'Ibn Ḍirâr. Cf. *Tâdj* sous √ سكف et شمخ, et *Aghânî*, t. VIII, p. 101-108.

[3] Deux autres hémistiches, qui expliquent celui du texte, sont rapportés par le *Tâdj*, *loc. cit.* :

لم يبقَ الاّ منطقٌ واطراف وبردتانِ وقَبيصٌ هَفْهاف

وشعبتا etc.

لانّ اوّل مَن عمل الحديد الهالِك والسّفير السِمسار والعَصّاب الغزّال[a] والقَسامىّ[b] الّذى يطوى[c] الثياب[d] اوّل طَيّها[e] حتى تنكسر[f] على طيّها والماسِخىّ بالخآء والحآء القوّاس[g]

الفصل الخامس

فى بيان العَلَم والكنية واللقب وكيفيّة ترتيب ذلك مع النسبة على اختلافها المتنوّع

(a) P العزال. — (b) S والعسامى. — (c) P يطول. — (d) P الشياب. — (e) P طها. — (f) P ينكر; V ينكسر. — (g) P القوس.

---

qui a travaillé le fer est Al-Hâlik[1]; *as-safîr* « le courtier »; *al-'aṣṣâb* « le fileur » (ou le marchand de fil); *al-qasâmî*, celui qui plie la pièce d'étoffe pour la première fois, afin qu'elle garde ce pli; *al-mâsikhî*[2] et *al-mâsiḥî* « le fabricant d'arcs ».

SECTION CINQUIÈME.

Explication des règles concernant le nom propre, le surnom patronymique (*kunya*), le surnom et la manière de disposer ces diverses parties du nom, avec l'ethnique dans les divers cas.

[1] Al-Hâlik b. 'Amr b. Asad b. Khuzaima. Voir les références dans le *Tâdj*, sous √ هلك, p. ١٩٩.

[2] Ce mot viendrait du nom d'un Arabe : Nubaisa b. Al-Ḥârith surnommé Mâsikha. Il était des Banû Naṣr b. Al-Azd et habitait un pays abondant en bois à arcs. Voir détails dans *Tâdj*, sous √ مسخ.

اعلم ان الدالّ على معيّن مطلقًا إمّا ان يكون مصدَّرًا بأَبٍ او أُمّ كأبى بَكْر وابى الحَسَن اوكأمّ كُلْثُوم وأُمّ سَلَمَة وامّا أن يُشعِر برفعة المسمّى كأَنْف الناقة ومُلاعب الأَسِنَّة وعُروة الصعاليك وزَيْد الخَيْل [a] والرشيد والمأمون

[a] P زيد الجبل.

Sache que le nom qui indique un individu déterminé, sans le secours d'aucun autre élément du discours[1], peut : ou bien être précédé de *abû* (père de...) ou de *umm* (mère de...), comme dans *Abû Bakr, Abû' l-Ḥasan*, ou *Umm Kulthûm, Umm Salama;*

Ou bien indiquer l'élévation du rang de la personne nommée, comme dans les noms *Anf an-Nâqa* (le nez de la chamelle)[2], *Mulâ'ib al-asinna* (le jouteur de lances)[3], *'Urwa aṣ-ṣa'â*

[1] C'est le sens ici de مطلقا. Cf. Al-Khiḍrî, sur Ibn 'Aqîl sur l'*Alfiyya* d'Ibn Mâlik, I, marge p. ٩٣.

[2] Ce nom a été considéré comme un sobriquet injurieux par Ibn 'Aqîl, sur l'*Alfiyya* d'Ibn Mâlik, I, p. ٩٥. Mais Al-Khiḍrî raconte (*ibid.*) l'événement à la suite duquel ce sobriquet est devenu un surnom honorifique de Dja'far b. Quraiʿ, ancêtre d'une fraction de la tribu de Sa'd b. Zaid Monât. Voici le vers d'Al-Ḥuṭai'a, qui à fait d'Anf an-Nâqa un surnom honorifique.

قومٌ هُمُ الانفُ والاذنابُ غيرهُمُ   ومَن يُسوّى بانفِ الناقةِ الذنبا

«Ce sont des gens qui représentent le nez, tandis que les autres représentent les queues; et qui donc pourrait considérer comme d'égale noblesse le nez de la chamelle et sa queue?» Cf. *Muḥîṭ al-muḥîṭ* et *Tâdj al-'arûs* sous √انف.

[3] 'Âmir b. Mâlik Abû Barâ, Arabe païen des Banû 'Âmir b. Ṣa'ṣa'a. Il était l'oncle du poète Labîd. Voici le vers qui lui valut ce sobriquet :

ولاعَبَ اطرافَ الأَسِنَّةِ عامرٌ   فراح له حظّ الكَتِيبةِ أَجْمَعُ

«'Âmir se joua de la pointe des lances, et le butin de l'escadron lui revint tout entier.» Cf. Caussin de Perceval, *Essai*, II, 466; III, 119 et suiv.; Ibn Qotaiba, *Kitâb aš-ši'r* etc., 151; *Tâdj al-'arûs* et *Muḥîṭ* √لعب; *Kitâb al-aghânî*, index, p. 423, et sur son surnom, t. XIV, 93.

والواثق والمكتفى والظاهر والناصر وسيف الدولة وعَضُد الدولة وجمال
الدين وعزّ الدين وامام الحَرَمَيْن وحجة الإِسلام ومَلِك النحاة واما ان

---

lik (ʿUrwa des pauvres)[1], *Zaid al-Khail* (Zaid des chevaux)[2], *Ar-Rašîd*[3] (le juste), *Al-Ma'mûn*[4] (le digne de confiance), *Al-Wâthiq* (celui qui met sa confiance [en Allâh])[5], *Al-Muktafî* (celui à qui il suffit [d'avoir Allâh comme protecteur])[5], *Aẓ-Ẓâhir* (celui qui triomphe [grâce à l'aide d'Allâh])[5], *An-Nâṣir* (celui qui fait triompher la religion d'Allâh])[5], *Sayf ad-daula* (l'épée de l'empire)[6], *ʿAḍud ad-daula* (le bras de l'empire)[7], *Djamâl ad-dîn* (la beauté de la religion)[8], *ʿIzz ad-dîn* (l'honneur de la religion)[8], *Imâm al-ḥaramain* (l'imâm

[1] Surnom de ʿUrwa b. al-Ward, poète brigand de l'Arabie païenne, qui réunissait les misérables chez lui et les faisait vivre du fruit de ses rapines. Cf. *Muḥîṭ* et *Tâdj al-ʿarûs* sous √صعلك; Caussin, *Essai*, II, 538; Brockelmann, *Litt.*, I, 26, où l'on trouve les principales indications bibliographiques, reproduites dans le *Journal asiatique*, 1907, p. 66, par M. Barbier de Meynard.

[2] Zaid b. Muhalhil an-Nabhânî, de la tribu de Ṭayy, poète et guerrier valeureux, qui se convertit avec sa tribu à l'islamisme en l'année 9 de l'hégire (630-631 J.-C.). On sait que c'est en ce moment-là que Mahomet, frappé de la noble attitude du guerrier arabe, lui dit : «Tu t'appelleras désormais Zaid al-khair (Zaid du bien).» Cf. *Aghânî*, XVI, p. 47; Ibn Qotaiba, *Kitâb aš-šiʿr* (éd. de Goeje), p. 158; Caussin, *Essai*, II, 632 et suiv.; Prince de Teano, *Annali*, II, 338.

[3] Le fameux khalife Hârûn.

[4] Fils du précédent.

[5] Surnoms honorifiques portés par les khalifes ʿabbâsides, fâṭimides, umayyades d'Espagne, etc.

[6] C'est notamment le surnom du célèbre prince hamdzânite Abû l-Ḥasan ʿAlî, le protecteur du poète Motanabbî et d'Avicenne, et qui mourut en 356 hég. = 967 de J.-C. Cf. Stanley Lane Poole, *The Mohammadan Dynasties*, 112.

[7] Surnom du fameux prince buwaihide du Fars († 372 = 982). Cf. Stanley Lane Poole, *op. cit.*, 141.

[8] Ces *laqab* ont été portés, comme on le sait, par un nombre considérable de docteurs, de qâḍis, etc. Ils sont bien plus répandus en Orient que

يُشعر بصغة [a] المسمّى كجحىّ وشيطان الطاق وابى العَبَروجَحْظة والعَكَوَّك

[a] P مضغة.

---

des deux Villes saintes)[1], *Ḥudjdjat al-islâm* (l'argument décisif de l'Islâm)[2], *Malik an-nuḥât* (le roi des grammairiens)[3];

Ou bien le nom indique une qualité[4] [bonne ou mauvaise] chez la personne nommée, comme dans les noms : *Ḥadjî* (connaisseur en...)[5], *Saiṭân aṭ-Ṭâq* (le Démon du Ṭâq)[6],

dans l'Afrique septentrionale (sauf l'Égypte), si bien que les écrivains du Maghreb disent d'un des leurs qui prend un de ces *laqab*, généralement à la suite d'un voyage en Orient : تلقّبَ بالالقاب المشرقيّة.

[1] C'est surtout Abû 'l-Ma'âlî 'Abd al-Malik b. Abî Muḥammad 'Abd Allâh ...al Djouainî qui est connu presque exclusivement sous ce surnom († 478 = 1085). Voir biographie et bibliographie dans Brockelmann, *Litt. Gesch.*, I, 388 et suiv. On peut y ajouter le ms. arabe de la Bibliothèque nationale, n° 2066, fol. 265 r°, où l'on trouve une notice sur ce docteur.

[2] Porté aussi par plusieurs docteurs, ce titre est devenu pour ainsi dire la propriété exclusive du célèbre théologien et philosophe Abû Ḥâmid Muḥammad al-Ghazâlî († 505 = 1111), sur lequel on trouve tous les renseignements désirables dans Brockelmann, *op. cit.*, I, 419-426. J'ajoute que plusieurs des ouvrages indiqués par M. Brockelmann comme étant encore conservés en manuscrits ont été imprimés depuis lors en Égypte, tels les manuscrits indiqués sous les n°s 9, 13, 28, 43, 54 et 59, que le *Kimiyâ as-sa'âda* (n° 29 de la liste de Brockelmann) aurait été traduit du persan en arabe par le fameux 'Imâd ad dîn al-Iṣfahânî, en 576 de l'hégire (1180 de J.-C.) par ordre du qâḍî al-Fâḍil (Brockelmann, I, 316). Je trouve ce renseignement dans le *Kitâb ar-rauḍatain* d'Abû Sâma, éd. du Caire, 1287 hég., t. II, p. 20, l. 29. Enfin parmi les autres manuscrits, quelques-uns se trouvent aussi à l'Escurial et à la Bibliothèque royale de Madrid.

[3] C'est le surnom du grammairien et jurisconsulte Abû Nizâr b. Ṣâfî († 568 hég. = 1173 de J.-C.). Cf. Ibn Khallikân, trad. de Slane, I, 389.

[4] Je propose ici une conjecture qui me paraît presque certaine. Elle consiste à lire بِضَعة (de وضع) au lieu de بصغة. Ainsi بضعة المسمّى fait antithèse avec برفعة المسمّى donné plus haut, p. 514.

[5] Cf. *Tâdj*, sous حجو.

[6] Le Ṭâq est le nom d'une citadelle du Ṭabaristân, où habitait le chef des Khâridjites, Muḥammad b. an-Nu'mân, qui fut nommé, pour cela, le démon

وقد لا يشعر بواحد منهما بل أُجرى عليه ذلك لواقعة جرت مثل
غَسيل الملائكة وحَمِىّ الدَبْر[a] ومُطيَّن[b] وصالح جَزَرة[c] والمبرَّد وثابِت

[a] P الدبر. — [b] S ومطيس. — [c] S وجرره.

---

abû' l-ʿabar (l'homme aux larmes)[1], *Djaḥẓa* (qui a les yeux à fleur de tête et saillants)[2]. *Al-ʿAkawwak* (le trapu)[3].

Parfois le nom n'indique ni le rang ni une qualité de la personne, mais se trouve accollé à celle-ci, à la suite d'un événement (dont cette personne a été le héros). Tels sont les noms de : *Ghasîl al-malâʾika* (celui qui a été lavé par les anges)[4], *Ḥamî ad-dabr* (le protégé des abeilles)[5], *Muṭayyan* (l'homme

du Ṭâq. Cf. *Tâdj al-ʿarûs* sous √ طوق, p. 438. On a donné aussi ce sobriquet à un traditionniste, du nom d'Abû' l-ʿAbbâs Aḥmad b. Hârûn as-Sarmadî. Cf. Barbier de Meynard, dans le *Journ. asiat.* 1907, t. X, p. 61. Sur un poète, surnommé شيطان الشام «le démon de la Syrie», et contemporain d'Ibn Khallikân, voir celui-ci, *Wafayât*, notice 564, *in fine* (éd. Wüstenfeld).

[1] C'est le surnom d'un poète bouffon, dont le nom est Abû 'l-ʿAbbâs Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad al'Abbâsî al-Hâšimî, né en 175 de l'hégire. Sa biographie est donnée par le *Kitâb al-aghânî*, XX-89-93. Voir aussi Ibn Šâkir al-Kutubî, *Fawât*, II, 217; *Tâdj*, III, 377; Dzahabî, *Muštabih*, 377.

[2] C'est le surnom d'un poète musicien, Abû' l-Ḥasan Aḥmad, arrière-petit-fils de Yaḥyâ le Barmécide. Il mourut dans dans la misère en 326 (937), cf. Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 54; *Kitâb al-aghânî* (éd. Boulâq), V, 32; *Laṭâʾif al-maʿârif* (éd. de Jong), p. 35. Dzahabî, dans son *Taʾrîkh al-islâm*, ms. de Paris, nº 1581, fol. 124ª, le fait mourir en 324, selon une opinion qui est également rapportée par Ibn Khallikân, *loc. cit.*

[3] C'est le surnom du poète ʿAlî b. Djabala, qui fut mis à mort par ordre d'al-Maʾmûn en 213 (828 de J.-C.). Cf., pour les références biographiques et bibliographiques, Brockelmann, *Litt. Gesch.*, I, 78; et de Hammer, *Litt.-Gesch.*, III, 701.

[4] Surnom de Ḥanẓala b. Abî ʿÂmir ar-Râhib, tué à la bataille d'Uḥud (625 de J.-C.). En apprenant sa mort, Mahomet s'écria : «En vérité son corps sera lavé par les anges.» Cf. *Kitâb al-aghânî*, XV, 165; Ṭabarî, *Annales*, 1re série, p. 1410; Prince de Teano, *Annali dell' Islâm*, I, 563, nº 25.

[5] C'est le surnom de ʿÂṣim b. Thâbit al-Anṣârî. Cf. *Tâdj* sous √ حمى, p. 100.

قُطْنَة [a] وذى الرُّمَّة والصَّعِق [b] وصُرّ دُرّ وحَيّص بَيّص [c] فهذه الأقسام

[a] V ومات. — [b] P والصقو. — [c] P حيض بيض.

éclaboussé de boue)[1], *Ṣâliḥ djazara* (Ṣâliḥ la brebis grasse)[2], *Thâbit Quṭna* (Thâbit, l'homme au tampon de coton)[3], *Al-Mubarrad* (le rafraîchi)[4], *Dhû 'r-Rumma* (l'homme au bout de

Il fut tué traîtreusement à la journée de Radjî', en l'année 4 de l'hégire (625-626 de J.-C.). Il dut son surnom à ce qu'un essaim d'abeilles défendit son cadavre contre les ennemis qui voulaient le mutiler. Cf. Caussin, *Essai*, III, 117.

[1] Surnom du traditionniste Muḥammad b. 'Abd Allâh b. Sulaimân al-Ḥaḍramî, qui vivait à Kûfa. Son surnom doit être prononcé d'après le paradigme مُحَمَّد (*Tâdj*, III, p. 350) pour ne pas le confondre avec 'Abd Allâh b. Muḥammad al-Muṭayyin (comme مُحَدِّث), autre traditionniste, maître d'Ibn Manda; Cf. *Tâdj*, IX, p. 370.

[2] Surnom du traditionniste Abû 'Alî Ṣâliḥ b. Muḥammad b. 'Amr al-Baghdâdzî. Cf. *Tâdj al-'arûs*, III, p. 97. Il mourut en 294 (906), cf. Ibn al-Athîr, *Chronicon*, VII, p. 382.

[3] Surnom d'Abû' l-'Alâ Thâbit b. Ka'b b. Djâbir b. Ka'b al-'Atkî, surnommé Quṭna (tampon de coton), poète et guerrier du Khorâsân. Dans une bataille, celle de Samarqand, dit-on, il eut un œil crevé, qu'il tamponna avec un flocon de coton, d'où son surnom. Cf. *Tâdj al-'arûs*, IX, p. 312, Dzahabî, *Mushtabih*, p. 428, et Soyûṭî, *Muzhir*, éd. Caire, II, 218, qui le nomment ثابت بن قطنة, d'après le *Kitâb al-aghânî*, XIII, 49-64; voir aussi Ibn al-Athîr, *Chronicon*, V, p. 109-112.

[4] On connaît le fameux philologue et historien qui porte ce sobriquet. Les sources de sa biographie et la bibliographie sont dans Brockelmann, *op. cit.*, I, 108-109. J'ajoute seulement qu'en ce qui touche l'origine de ce sobriquet, on peut consulter Ibn Khallikân (éd. Wüstenfeld), notice 647, trad. Slane, III, 35; Tha'âlibî, *Laṭâ'if*, p. 33; Soyûṭî, *Muzhir* (éd. Boulâq), II, 216. Je profite de ce qu'il est question ici d'Al-Mubarrad pour signaler l'existence à la Bibliothèque nationale, d'un abrégé de son *Muqarrab*, dans le manuscrit arabe 4815 r°. Il porte le titre de تقريب المقرب, et a pour auteur Abû Ḥayyân Muḥammad al-Andalusî (voir Brockelmann, II, 109). Cf. Ḥâdji-Khalfa, VI, 83.

الثلاثة تسمّى الالقاب والّا فهو الاسم الخاصّ كزيد وعمرو وهذا هو العَلَمَ وقد يكون العلمَ مفردًا كما تقدّم وقد يكون مركّبا إمّا من فِعل وفاعل كتَأَبَّطَ[a] شَرًّا وبَرقَ[b] نَحْرُهُ وامّا من مضاف ومضاف اليه وإمّا من اسمين قد

[a] S كباسبط. — [b] P رق.

corde)[1], *Aṣ-Ṣaʿiq* (l'homme étourdi par le fracas)[2], *Ṣurr Durr* (sac de perles)[3], *Ḥaiṣ Baiṣ* (désarroi)[4].

Ces trois catégories constituent ce que l'on appelle les *alqâb* (*cognomen*). Tout ce qui est en dehors est le *nom* proprement dit, comme *Zaid*, *ʿAmr*; c'est le *nom propre* (*ʿalam*). Celui-ci peut être simple, comme dans les deux exemples précédents, ou composé — soit d'un verbe et d'un sujet[5], comme *Taʾabbaṭa Šarr^an* (il a mis un [instrument de] mal sous son aisselle)[6] et

[1] Le poète qui porte ce sobriquet est trop connu pour qu'il soit besoin de donner sa biographie. Je renvoie, pour l'indication des sources, à Brockelmann, *op. cit.*, I, 59, auquel il faut ajouter Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice n° 534; *Khizânat al-adab* (éd. Boulâq), II, 451; Ibn Qotaiba, *Kitâb aš-šiʿr*, p. 334.

[2] Surnom d'un guerrier arabe, dont le nom est Khuwailid b. Nufail b. ʿAmr b. Kilâb: cf. *Tâdj al-ʿarûs*, VI, p. 408. Le traditionniste Abû Yaḥyâ Muḥammad b. ʿAbd ar-Raḥmân al-Baghdâdzî, un des maîtres d'Al-Bukhârî, portait le surnom de صاعقة «la foudre». Cf. Barbier de Meynard, *Journ. asiat.*, 1907, t. X, p. 62; Ibn al-Athîr, *Chronicon*, I, 417.

[3] Surnom du poète Abû Manṣûr ʿAlî b. Al-Ḥasan († 465 H. = 1072 de J.-C.). Cf. Brockelmann, *op. cit.*, I, 251. Le père de ce poète était si avare que ses contemporains l'avaient surnommé صُرّ بعَر «sac de crottin». Cf. Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 485.

[4] Surnom du poète Abû'l-Fawâris Saʿd b. Muḥammad...b. aṣ-Ṣaifî at-Tamîmî († 574 = 1178). L'origine de ce surnom vient de ce qu'il avait dit, un jour, en voyant les gens de Baghdâdz aller et venir très affairés : ما للناس في حيص بيص «Qu'ont-ils les gens pour être ainsi dans le désarroi ?» Cf. Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 257, et Abû Šâma, *Kitâb ar-rauḍatain* (éd. Boulâq), I, p. 135; Ibn al-Athîr, *Chronicon*, XI, 91-106-218-300.

[5] Et d'un complément.

[6] Cf. Brockelmann, *Litt. Gesch.*, I, 25.

رُكِّبا وجُعِلا بمنزلة اسم واحدٍ كسِيبَوَيْهِ والمفرد قد[a] يكون مرتجلا[b] وهو الّذى ما استُعْمِل فى غير العلمية كمَذْحِجٍ وأُدَد وقد يكون منقولا إِما مِن مصدر كسَعْد وفَضْل او اسم فاعِل كعامر وصالح او من اسم مفعول كمحمد ومسعود او من أَفْعَل تفضيل كأَحمد وأَسْعَد او من أَفْعَل تفضيل كثِقِّيف[c] وهو الدّرِب بالامور الظافر بالمطلوب وسَلول وهو الكثير السُلّ[d] وقد

[a] P والفرد. — [b] S هرتحلا. — [c] P كثقيف. — [d] P السل.

Baraqa Naḥruhu (sa gorge a brillé)[1], — soit de deux noms qui ont été combinés et qui sont considérés comme un seul nom, tel *Sîbawaihi*[2].

Pour ce qui est du nom simple, il peut être, ou *improvisé*[3], c'est-à-dire un nom qui n'a jamais été employé que comme nom propre, tels *Madẕḥidj* (nom de tribu) et *'Udad* (nom de tribu), ou *transporté*, soit d'un *maṣdar* (nom d'action) comme *Sa'd* (félicité), *Faḍl* (abondance), soit d'un participe actif (ou nom d'agent), comme *'Âmir* (qui vit longtemps) et *Ṣâliḥ* (qui convient à...), soit d'un participe passif (ou nom de patient), comme *Muḥammad* (celui qui est comblé d'éloges) et *Mas'ûd* (heureux, fortuné = Félix), soit d'un nom formé selon le paradigme *af'al* de l'*élatif*, comme *Aḥmad* (le très digne d'éloges) et *As'ad* (le très heureux), soit d'autres formes de l'élatif, comme *Thaqîf*[4], qui se dit de celui qui s'entend à une chose et sait arriver au but, *Salûl* (celui qui est

[1] Voir ci-dessus, p. 492, et Sîbawaihi, éd. Derenbourg, II, p. 54.

[2] Voir sur la composition de ce nom, Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 515 *in fine*; Sacy, *Anth. grammat.*, p. 41, et Derenbourg, Préface de l'édition de Sîbawaihi.

[3] Cf. Sacy, *Gram. ar.*, II, 268.

[4] Ou *thiqqîf*. Cf. *Tâdj* sous √ثقف.

يكون منقولا من اسم عيْن كأَسَد وصَقْر[a] وقد يكون منقولا من فِعْل ماضٍ كأَبان وشَمَّر او من فِعل مضارع كيزيد ويَشْكُر

ثمرة هذا المطلوب اذا قد عرفت العَلَمَ والكنية واللقب فسردُها يكون على الترتيب تُقَدِّمُ اللقبَ على الكنية والكنية على العَلَمَ ثم النسبة الى البلد ثم الى الاصل ثم الى المذهب في الفروع ثم الى المذهب في الاعتقاد

(a) S. Les huit mots précédents manquent.

---

très maigre ou phtisique). Le nom propre est *transporté,* tantôt d'un nom concret, comme *Asad* (lion), *Ṣaqr* (sacre, oiseau de proie), tantôt d'un *verbe* au préterit, comme *Abân* (il a séparé ou manifesté), *Šammar* (il a retroussé), ou à l'aoriste comme *Yazîd* (il ajoutera ou il augmentera). *Yaškur* (il manifestera de la gratitude).

Utilité de ces questions. — Maintenant que vous savez ce que signifient le *ʿalam,* la *kunya* et le *laqab*, la disposition de [ces diverses parties du nom] a lieu d'après un ordre déterminé. Vous mettez le *laqab* (surnom) devant la *kunya* (surnom patronymique)[1], celle-ci devant le *ʿalam* (nom propre), et enfin la *nisba* ou relatif, tiré du nom du pays (ethnique), de l'origine, du rite secondaire, du rite dogmatique, de la science [cultivée par la personne], ou de sa profession, ou de sa

[1] Que le *laqab* suive ou précède la *kunya*, cela est indifférent, d'après les commentateurs de l'*Alfiyya* d'Ibn Mâlik (cf. Ibn ʿAqil et Al-Khuḍrî, éd. Boulâq, 1302, I, p. 65). Au contraire, Ibn Mâlik (vers 75) et ses commentateurs sont d'accord pour dire que le *laqab* doit être placé *après* le nom propre, contrairement à l'opinion de Ṣafadî. Il est vrai que dans l'exemple qu'ils donnent : جعفر انف الناقة, le *laqab* est un véritable sobriquet, qu'il eût été difficile de mettre devant le nom propre. J'imagine qu'on lui a donné cette place parce que cela revient à cette construction : Djaʿfar dit (المعروف ب) «le nez de la chamelle».

ثم الى العِلْم [a] او الصناعة او الخلافة او السلطنة او الوزارة او القضآء او الامرة او المشْيَخة او الحجّ اوالحرفة كلها مقدّمٌ [b] على الجميع فتقول فى الخلافة امير المؤمنين الناصر لدين الله ابو العباس احمد السامرىّ ان كان وُلد بسرّ من راى البغداذىّ فرقًا بينه وبين الناصر الأُمَوىّ صاحب الاندلس الشافعىّ الاشعرىّ ان كان يتمذهب في الفروع بفقه [c] الشافعىّ ويميل فى الاعتقاد الى ابى الحسن الاشعرىّ ثم تقول [d] القُرَشىّ الهاشِمىّ العبّاسىّ وتقول (e) في السلطنة السلطان الملك الظاهر رُكن الدين ابو الفتح بَيْبَرس الصالحىّ نسبةً الى استاذه [e] الملك لصالح التّرْكىّ الحنفىّ البُنْدُقْدار [f] او السِلاح دار وتقول [g] فى الوزرآء الوزير فلان الدين ابو

[a] P و. — [b] P مقد. — [c] نفقة. — [d] يقول. — [e] P استاد. — [f] P البند وداراد. — [g] P ويقول.

---

qualité de khalife, ou de sultan, ou de vizir, ou de qàḍì, ou d'émir, ou de *šaikh,* ou de pèlerin, ou enfin de son métier. Toutes ces parties du nom se mettront avant tout le reste.

Ainsi, s'agit-il d'un khalife, vous direz : *le Commandeur des Croyants An-Nâṣir lidìn Allàh Abû' l-ʿAbbâs Aḥmad as-Sàmirì* (s'il est né à Surra-man-ra'à) *al-Baghdàdzì* (pour le distinguer d'An-Nâṣir l'Umayyade, le souverain de l'Espagne) *aš-Šâfiʿì al-Ašʿarì* (s'il suit, quant au *furùʿ*, le rite juridique d'Aš-Šâfiʿì, et s'il s'incline, quant au dogme, à la doctrine d'Al-Ašʿarî), et vous ajouterez ensuite : *al-Qurašì al-Hàšimì al-ʿAbbâsì.*

S'agit-il d'un sultan, vous direz : *As-Sulṭàn al-Malik aẓ-Ẓàhir Rukn ad-dìn Abû' l-Fatḥ Baibars aṣ-Ṣàliḥì* (comme relatif tiré du nom de son maître Al-Malik aṣ-Ṣâliḥ) *at-Turkì al-Bunduqdàr* ou bien *as-Silàḥdàr.*

كذا فلان وتسرد الجميع كما تقدّم ثم تقول وزير فلان وتقول[a] فى القضاة كذلك[b] القاضى فلان الدين وتسرد الباقى كما تقدّم وتقول فى الامرآء كذلك الامير فلان الدين وتسرد الباقى[c] الى ان تجعل[d] الآخِرَ وظيفتَه[e] التى كان يُعرف بها قبل الامرة مثل الجاشنكير او الساقى وغيرهما وتقول فى اشياخ العلم العلّامة او الحافظ او المُسْنِد فيمن[f] عُمِّر واكثرَ الروايةَ او الامام او الشيخ او الفقيه وتسرد الباقى الى ان تختم[g] الجميع بالأُصولىّ[h] او المَنْطِقىّ او النحوىّ وتقول فى اصحاب الحِرَف فلان الدين وتسرد الجميع

[a] P ويقول. — [b] P لذلك. — [c] P. Les 11 mots qui précèdent manquent. — [d] P يجعل. — [e] V وطبقته. — [f] P فى. — [g] P يختم. — [h] V بالاصول.

S'il s'agit d'un vizir, vous direz : *X ad-dìn Abù X Un tel* et vous disposerez le tout comme il a été dit, puis vous ajoutez : *vizir d'Un tel.*

S'agit-il d'un qàḍì, vous direz pareillement : *Le Qàḍì X ad-dìn* et vous disposerez tout le reste comme il a été dit précédemment.

Pour les émirs, vous direz de même : *l'Émir X ad-dìn* et vous disposerez toutes les autres parties du nom de façon à mettre en dernier lieu le titre de fonctionnaire sous lequel il était connu avant de devenir émir, comme *al-Djàšinkìr*, ou *as-Sàqî*, ou tout autre titre.

Pour les docteurs, vous direz : *al-ʿallàma* ou *al-ḥàfiẓ*, ou *al-musnid* (s'il s'agit d'un docteur très vieux et qui a rapporté beaucoup de *ḥadìths*) ou *al-imàm*, ou *aš-šaikh*, ou *al-faqìh*, (puis vous indiquerez le reste, pour clore le tout par :) *al-ʾuṣùlì* (le savant versé dans la connaissance des *ʾuṣùl*), ou *al-manṭiqì* (le logicien), ou *an-naḥwî* (le grammairien).

الى ان تقول لحرفة اما البزّاز او العطّار او الخيّاط فإن كان النسب الى ابى بكر الصديق رضى الله عنه قلتَ القرشىّ التيمىّ البكرىّ لانّ قُريشًا اعمّ مِن أن يكون تيميًّا والتيمىّ اعمّ مِن أن يكون من ولد ابى بكر رضى الله عنه[a] وان كان النسب الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه قلت القرشىّ العَدَوىّ العُمَرىّ وان كان[b] النسب الى عثمان بن عفّان رضى الله عنه قلتَ القرشىّ الأُمَوىّ العثمانىّ وان كان النسب الى على بن ابى طالب رضى الله عنه قلت القرشىّ الهاشمىّ العَلَوىّ وان كان النسب الى طَلْحة رضى الله

[a] P. Les 21 mots précédents manquent. — [b] P. Ce mot manque.

Pour les hommes qui ont un métier, vous direz : *al-bazzâz* (le marchand d'étoffes), ou *al-ʿaṭṭâr* (le marchand de parfums), ou *al-khayyâṭ* (le couturier).

Si la généalogie [de la personne] remonte à Abû Bakr aṣ-Ṣiddîq — qu'Allâh soit satisfait de lui ! — vous direz : *Al-Qurašî at-Taimî al-Bakrî*, car la tribu de Qurais est trop vaste pour que l'on soit nécessairement *Taimite* et l'ethnique *Taimite* est trop général pour que l'on soit nécessairement un descendant d'Abû Bakr — qu'Allâh soit satisfait de lui !

Si la généalogie remonte à ʿOmar ibn al-Khaṭṭâb — qu'Allâh soit satisfait de lui ! — vous direz : *al-Qurašî al-ʿAdawî al-ʿOmarî*.

Si la généalogie se rattache à ʿOthmân ibn ʿAffân — qu'Allâh soit satisfait de lui ! — vous direz : *al-Qurašî al-Umawî al-ʿOthmânî*.

Si la généalogie se rattache à ʿAlî ibn Abî Ṭâlib — qu'Allâh soit satisfait de lui ! — vous direz : *al-Qurašî al-Hâšimî al-ʿAlawî*.

عنه قلتَ القرشيّ التَّيميّ الطلحيّ وان كان النسب الى الزُّبَير رضى الله عنه قلتَ القرشى الاسديّ الزبيريّ وان كان النسب الى سعد بن ابى وقّاص رضى الله عنه قلت القرشيّ الزُهْريّ السَّعْديّ وان كان النسب الى سعيد رضى الله عنه قلت القرشيّ العَدَوى السعِيديّ[a] الّا انه ما نُسِبَ اليه فيما عُلم وان كان النسب الى عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه قلتَ القرشيّ الزُّهريّ[b] العَوْفى من ولد عبد الرحمن بن عَوْف[c] وان كان الى ابي عُبيدة بن الجرّاح قلت القرشى من ولد[d] ابى عُبيدة على انّه

[a] P. Les 12 mots précédents manquent. — [b] P V الزهيرى. — [c] V. Les 10 mots précédents manquent. — [d] P. Ce mot manque.

Si la généalogie se rattache à Ṭalḥa — qu'Allâh soit satisfait de lui ! — vous direz : *al-Qurašî at-Taimî aṭ-Ṭalḥî.*

La généalogie se rattache-t-elle à Az-Zubair — qu'Allâh soit satisfait de lui ! — vous direz : *al-Qurašî al-Asadî az-Zubairî.*

Si la généalogie remonte à Saʿd ibn Abî Waqqâṣ — qu'Allâh soit satisfait de lui ! — vous direz : *al-Qurašî az-Zuhrî as-Saʿdî.*

Si la généalogie remonte à Saʿîd — qu'Allâh soit satisfait de lui ! — vous direz : *al-Qurašî al-ʿAdawî as-Saʿîdî.* Mais on ne sache pas que quelqu'un ait fait remonter sa généalogie jusqu'à lui.

Si la généalogie remonte à ʿAbd ar-Raḥmân ibn ʿAuf — qu'Allâh soit satisfait de lui ! — vous direz : *al-Qurašî az-Zuhrî al-ʿAufî, des descendants de ʿAbd ar-Raḥmân ibn ʿAuf.*

Si la généalogie remonte à Abû ʿObaida ibn al-Djarrâḥ, vous direz : *al-Qurašî, des descendants d'Abû ʿObaida,* si ce n'est que celui-ci n'a pas laissé de postérité.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ما أعقب هذا الذي ذكرتُه هٰهنا هو القاعدة المعروفة .·. والجادّة المسلوكة المألوفة عند اهل العلم وان جاء فى بعض هذا الكتاب فى بعض التراجم ما يخالف ذلك من تقديم وتأخير وانّما هوسبقٌ من القلم وذهول من الفِكر وانّما قرّرتُ هذه القاعدة ليُرَدّ ما خالف اليها وبالله التوفيق

تنبيه ۞ كلّما رفعتَ فى الاسمآء والنسب وزدتَ[a] انتفعتَ بذلك وحصل لك الفرقُ فقد حكى ابو الفرج المُعافَى بن زكريآء النهروانى" قال

[a] P وردت.

Ce que je viens de dire ici constitue la règle connue, la route fréquentée et habituelle des hommes de science, bien qu'on trouve au cours de ce livre, dans certaines biographies. des éléments de noms qui ont été avancés ou reculés, contrairement aux règles précédentes ; ce sont des *lapsus calami* ou des fautes d'inattention de l'esprit. Du reste. je n'ai établi la règle ci-dessus que pour qu'on y ramène les noms qui seraient disposés différemment. Et c'est d'Allàh [qu'il convient d'implorer] l'assistance !

Avertissement. — Plus vous remontez dans la série des noms et des ethniques, plus vous en tirez profit et évitez la confusion. Voici, en effet, ce qu'on raconte[1] : « Al-Muʿâfâ ibn Zakariyyâʾ an-Nahrawânî[2] a dit : « Une année que j'accom-

[1] Cette anecdote est rapportée aussi par Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice n° 736, avec quelques variantes dans les termes, sans grande importance.

[2] Sur cet auteur † 390 (1000), voir Brockelmann, *Litt. Gesch*, I, 184 : Ibn Khallikân, *loc. cit.*, à la note précédente : Ibn al-Athîr, *Chronicon*, IX, p. 116.

حججتُ فى سنة وكنت بمنًى ايّام التشريق فسمعتُ مُناديًا ينادى يا ابا الفرج فقلتُ لعلّه يريدنى ثم قلتُ فى الناس كثيرٌ ممّن يكنّى ابا الفرج فلم أُجِبْهُ[a] فنادى يا ابا الفرج المعافى فهممتُ باجابته ثم قلت قد يكون اسمه المعافى وكنيته ابا الفرج فلم أُجبه فنادى يا ابا الفرج المعافى بن زكريّاء فلم أُجبه فنادى يا ابا الفرج المعافى بن زكريّاء النهروانىّ فقلت لم يبقَ شك فى مناداته ايّاى اذ ذكر كُنيتى واسمى واسم ابى وبلدى فقلتُ ها انا[b] ذا فما تُريد فقال لعلّك من نهروان الشرق قلتُ نعم فقال

[a] تجبه. — [b] هانا.

---

plissais le pèlerinage, je me trouvais à Minà durant les [trois] jours du *taśrîq*[1], lorsque j'entendis quelqu'un qui appelait : « Ô Abû' l-Faradj ! » C'est peut-être moi qu'il demande, me dis-je; mais, ajoutai-je en moi-même, dans la foule il y a bien des personnes dont la *kunya* (surnom patronymique) est Abû' l-Faradj, et je ne lui répondis pas. Il appela de nouveau : « Ô Abûʿ l-Faradj Al-Muʿâfâ ! » Je pensais lui répondre quand je me dis : il se peut que cette personne se nomme Al-Muʿâfâ, et ait pour *kunya* Abû' l-Faradj, et je ne lui répondis pas. Mais l'homme appela de nouveau : « Ô Abû' l-Faradj Al-Muʿâfâ, « fils de Zakariyyâ ! » Je ne lui répondis pas encore. Enfin l'homme appela : « Ô Abû' l-Faradj Al-Muʿâfâ, fils de Zaka- « riyyâ, de Nahrawân ! » Alors je me dis : il ne reste plus aucun doute que c'est moi qu'il appelle, puisqu'il a indiqué ma *kunya*, mon nom, le nom de mon père et celui de ma ville, et alors je répondis : « Me voici ! Que me voulez-vous ? — Vous êtes pro- « bablement de Nahrawân d'Orient ? me dit-il. — Parfaitement,

[1] Trois jours qui suivent le jour des immolations, c'est-à-dire le 11, 12 et 13 Dzû-l-Ḥidjdja.

نحن نريد [a] نهروان الغرب [b] فعجبتُ من اتّفاق ذلك انتهى وكذلك
الحسن بن عبد الله العسكرىّ ابو احمد اللُّغَوىّ صاحب كتاب التصحيف
والحسن بن عبد الله العسكرىّ ابو هلال صاحب كتاب الاوائل كلاهما

[a] P a ici من. — [b] P العرب.

« répondis-je. — Nous cherchons au contraire [un homme « de] Nahrawân d'Occident. » Je fus émerveillé de cette coïncidence. »

La même confusion se produit entre Al-Ḥasan b. ʿAbd Allâh al-ʿAskarî Abû Aḥmad, le lexicographe, l'auteur de *Kitâb at-taṣḥîf*[1] (le livre des fautes d'orthographe)[2] et Al-Ḥasan b. ʿAbd Allâh al-ʿAskarî Abû Hilâl, l'auteur de *Kitâb al-awâ'il*[3].

[1] Sur cet ouvrage et son auteur † 388 (998), voir Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 163, et la note 3 ci-dessous; cf. Hammer, *Litt.-Gesch.*, V, 521. C'est de ce *kitâb at-taṣḥîf* que Ḥâdji Khalfa, à l'article علم الخط (t. III, p. 143), a tiré les éléments de son étude sur l'origine des points voyelles en arabe. Voir aussi Ibn al-Athîr, *Chronicon*, IX, 97; Yâqût, *Irchâd* (Gibs VI), 3, p. 126.

[2] Surtout celles occasionnées par le changement des points diacritiques.

[3] Sur l'œuvre et l'auteur, voir Hammer, *Litt.-Gesch.*, V, 578 et VII, 1121, et Brockelmann, *op. cit.*, I, 126; Yâqût, *op. laud.*, p. 135; *Encyclopédie des sciences musulmanes*, s. v. Askarî. J'ajoute que le *Kitâb aṣ-ṣanâʿatain al-kitâba waš-šiʿr* (n° 2 de la liste de Brockelmann) a été publié au Caire par Muḥammad Amîn al-Khânigî, et, ce qui est plus important, que le *Kitâb at-taṣḥîf* (n° 9 de Brockelmann) est l'œuvre de l'homonyme de notre auteur. Sur cet ouvrage, voir en dehors des renseignements fournis par Brockelmann, *loc. cit.*, la dissertation de M. Brönle dans les *Actes du Congrès des Orientalistes de Rome*, III, 2ᵉ partie, p. 6-8. Il faut peut-être aussi enlever à Abû Hilâl, pour l'attribuer à Abû Aḥmad, la paternité du *Kitâb Djamharat al-amthâl* (n° 1 de Brockelmann) et du *Kitâb az-zawâdjir wal-mawâʿiẓ* (n° 6 de Brockelmann), conformément au témoignage d'Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 163 et surtout 148 (celle d'Al-Haddjâdj b. Yûsuf), p. 79, l. 1, où l'on trouve une citation du *Kitâb at-taṣḥîf*, d'Abû Aḥmad Al-ʿAskarî. Je termine cette note, en signalant l'existence du *Kitâb al-awâ'il*, dont Richard Gosche regrettait la perte dans sa dissertation : *Die Kitâb al awâ'il. Eine litterarhistorische Studie* (Halle 1867), p. 22. En effet, l'œuvre

الحسن بن عبد الله العسكرىّ [a] والاوّل توفّى سنة اثنين وثمانين وثلثمائة
والثانى كان موجودا فى سنة خمس وتسعين وثلثمائة فاتّفقا فى الاسم واسم
الاب والنسبة والعَلَم وتقاربا فى الزمان ولم يُفرَّق بينهما إلّا بالكنية لانّ
الاوّل ابو احمد والثانى ابو هلال والاول ابن عبد الله بن سعيد بن
اسمعيل والثانى [ابن] عبد الله بن سهل بن سعيد ولهذا كثير من اهل
العِلم بالتأريخ لا يفرقون بينهما ويظنّون انهما واحد وستقِفُ ان شاء

[a] P. Les 11 mots précédents manquent.

L'un et l'autre s'appellent Al-Ḥasan b. ʿAbd Allâh al-ʿAskarî, mais le premier est mort en 382 (= 992 de J.-C.), tandis que le second était encore vivant en 395 (= 1005 de J.-C.; cette date serait celle de sa mort d'après Brockelmann, *op. cit.*, I, 126). Ces deux auteurs ont donc eu de commun le nom, celui du père, leur nom propre, et ils ont vécu approximativement à la même époque. Il n'y a que le surnom patronymique qui les distingue, car la *kunya* du premier est *Abû Aḥmad*, tandis que celle du second est *Abû Hilâl*. D'autre part, le premier est fils de *ʿAbd Allâh*, fils de *Saʿîd*, fils d'*Ismâʿîl*, tandis que le second est [fils de] *ʿAbd Allâh*, fils de *Sahl*, fils de Saʿîd. C'est d'ailleurs pour cela que beaucoup d'hommes, versés dans la science de l'histoire, ne les distinguent pas l'un de l'autre et croient qu'ils sont une seule et même personne. Nous verrons, s'il plaît à Allâh, les biographies de ces deux hommes en leur lieu et place.

d'Al-ʿAskarî se trouve dans le ms. 5986 de la Bibliothèque nationale (collection Schefer). Cf. H. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de la collection Schefer à la Bibliothèque nationale* (1901), p. 11; E. Blochet, *Catalogue de la Collection des manuscrits orientaux arabes, persans et turcs, formée par M. Charles Schefer et acquise par l'État* (Paris, 1900) n° 5860 de la partie arabe.

الله تعالى على ترجمتهما فى مكانهما وكذلك ابو بكر محمد بن على الشاشيّ الشافعيّ هذه الكنية والاسم واسم الاب والنسبة الى البلد والى المذهب الجميع مشترَك بين الامامَيْن المشهورين احدهما الفقيه المحدّث الاصوليّ اللغوى الشاعر المعروف بالقفّال الكبير والآخر الفقيه صاحب الطريقة المشهورة والاول وفاته[a] سنة خمس وستين وثلثمائة والثانى وفاته سنة خمس وثمانين واربعمائة والاوّل محمد بن على بن[b] اسمعيل والثانى محمد بن على بن حامد وكذلك محمد بن على كلاهما شرح المقامات[c]

[a] ومائه. — [b] P. Ce mot manque. — [c] P المقدمات.

Il en est de même d'Abû Bakr Muḥammad b. ʿAlî aš-Šâšî aš-Šâfiʿî. Dans ce nom, la *kunya*, le nom, celui du père, l'ethnique et le relatif tiré du rite, tout cela est commun aux deux fameux *imâm*, dont l'un est le jurisconsulte, le savant dans la science des *uṣûl*, le lexicographe et poète, qui est connu sous le nom d'Al-Qaffâl al-kabîr (l'aîné ou le grand)[1], tandis que le second est le jurisconsulte, le chef de la doctrine ṣûfie bien connue. Le premier est mort en 365 (=975 de J.-C.)[2], tandis que le deuxième est mort en 485 (=1092)[2].

En outre, le premier se nomme Muḥammad b. ʿAlî b. Ismâʿîl, et le second Muḥammad b. ʿAlî b. Ḥâmid.

[1] Voir sur cet auteur, Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 586, et de Hammer *Litteraturgeschichte der Araber*, V, p. 195.

[2] Cette date n'est pas certaine. Cf. Ibn Khallikân, *loc. cit.*, dans la précédente note. Cependant Dzahabî, dans son *Ta'rîkh al-islâm*, ms. de Paris 1581, fol. 309, dit que cette date est certaine et rejette celle de 336, indiquée par Abû Isḥâq aš-Šîrâzî dans ses *Ṭabaqât*. En outre, Dzahabî ajoute (*loc. cit.*), d'après Nawawî, que lorsqu'on rencontre dans une citation le nom d'Al-Qaffâl aš-Šâšî, il s'agit de l'aîné (الكبير), mais si c'est Al-Qaffâl al-Marwazî, il s'agit du jeune (الصغير), qui est surtout jurisconsulte et dont la biographie est donnée par Ibn Khallikân, n° 330.

الحريرية احدهما محمد بن على بن احمد ابو عبد الله يعرف بابن حميدة الحِلّى توفى سنة خمس[a] وخمسمائة[b] والآخر محمد بن على بن عبد الله ابو سعيد الجاوانى[c] الحَلْوىّ وتوفّى سنة احدى وستين وخمسمائة وسوف يمرّ بك فى تراجم هذا الكتاب من الاسمآء والكُنَى والنسب والمذاهب والصناعات وغيرها ما تُشاهد منه العجب

[a] P خمسين. — [b] S خمسين. — [c] P الجاودانى.

Il en est de même des deux Muḥammad b. ʿAlî, qui ont tous deux commenté les *Séances* de Ḥarîrî. L'un d'eux se nomme Muḥammad b. ʿAlî b. Aḥmad Abû Abd ʿAllâh et est connu sous le nom d'*Ibn Ḥamîda* al Ḥillî[1]; il mourut en 505 (= 1111). L'autre s'appelle Muḥammad b. ʿAlî b. ʿAbd Allâh Abû Saʿîd al-Djâwânî al-Ḥalwî[2], et sa mort eut lieu en 561 (= 1165). Vous verrez d'ailleurs au cours des biographies contenues dans ce livre, en fait de noms, de *kunya*, d'ethniques, de rites, de métiers et d'autres choses encore, de quoi être émerveillé.

(*A suivre.*)

[1] Cet auteur est mort en 550 (1155), d'après Ḥadji-Khalfa, VI, p. 60, l. 2. Cf. aussi les tomes II, 628; III, 509; V, 37, 111, 130, 333.

[2] Ḥadjî-Khalfa (*loc. cit.*) lui donne le même ethnique qu'au précédent, c'est-à-dire *al-Ḥillî*. Voir aussi les tomes II, 186; IV, 415; V, 514, et VI, 323. Tandis que dans le tome VI (p. 60), H-Kh. adopte la date donnée par Ṣafadî, dans les tomes II et V (*loc. cit.*), il dit que cet auteur est mort dans les environs de 510.

ERRATA

POUR LA PREMIÈRE PARTIE DES PROLÉGOMÈNES

(*J. A.*, n° mars-avril 1911, p. 251-308).

P. 254, l. 15, *lire :* princes. — P. 255, l. 22, *lire :* شيخ. — P. 256, l. 10, *lire :* مجلّدين ; l. 11, *lire :* سيرة ابن. — P. 258, note 3, *lire :* 244 (858). — P. 260, l. 5 (*Le pèlerinage de l'adieu*) : note 6, *al-muḍi'a*. — P. 262, l. 5, *biffez :* honorifique. — P. 268, l. 1 et 2, *lire :* بنائه et *traduire :* «la construction de la maison sainte par Abraham». — P. 271, l. 1, تصحيح ; l. 4, *traduire :* حزرًا «par soustraction» (Snouck-Hurgronje). — P. 273, note 7, *lire :* 361 jours ; 600 ans. — P. 278, l. 5, *lire :* وجاء زمن هشام et *traduire :* «alors arriva l'époque de Hišâm». — P. 279, l. 4, للجوسية. — P. 281, l. 4, تشهد. — P. 284, l. 4, حسبما ; فاخّره. — P. 285, l. 4, اخّرتها ; l. 5, الزيادة. — P. 286, l. 2, اخّرته. — P. 287, l. 4, كهيئته. — P. 289, l. 1, فيقول. — P. 293, l. 8, حنظل. — P. 295, l. 2 de la traduction, *lire :* *al-anfusa*. — P. 296, note 2 : *le kesra*. — P. 297, l. 2 et 303, l. 5, مُجرى. — P. 297, l. 6, تُتبع. — P. 302, note 1, *trois nuits*. — P. 304, l. 5, الاعداد ; l. 6, مذكّر. — P. 305, l. 7 de la traduction : *darâhimu*. — P. 306, l. 7 de la traduction : *darâhima*. — P. 307, l. 7, وثمانٍ. — P. 308, l. 5, دوامى, qui est le pluriel de دامية, doit être traduit par «ensanglantées, saignantes». Je dois à l'obligeance de mes savants confrères MM. Snouck Hurgronje et W. Marçais d'avoir attiré mon attention sur ce point.

Après un nouvel examen du vers isolé cité dans cette page (308), je crois devoir modifier comme suit la traduction que j'ai donnée du second hémistiche : «dont les pattes ensanglantées battent la semelle». En effet, سرج est synonyme de نعال الابل «semelles appliquées sous la plante des pieds des chamelles». D'après une autre opinion, سرج désigne les «courroies» (سيور) qui servent à attacher les semelles en question. Le *Tâdj al-'arûs* (III, 163, l. 1) donne ces explications d'après Ibn as-Sîd (*sic ;* cf. sur cet auteur Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, notice 354), qui cite précisément notre vers à l'appui de son opinion dans le كتاب الفَرْق. La plupart des grammairiens arabes ont composé des petits ouvrages lexicographiques intitulés كتاب الفرق. Sur celui qui est attribué à Al-Aṣma'î et qui est aujourd'hui publié, voir D. H. Muller, *Kitâb al-Farḳ von Alasma'î*, Wien, 1876 (Tir. à p. des *Sitzungsb. der K. Akadem. der Wissensch.*).

COMPTES RENDUS.

Mission française de Chaldée. Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée impérial ottoman. Tome I : *Textes de l'époque d'Agadé* (*Fouilles d'Ernest de Sarzec en 1895*), par Fr. Thureau-Dangin. — Tome II, 1re partie : *Textes de l'époque d'Agadé et de l'époque d'Ur* (*Fouilles d'Ernest de Sarzec en 1894*), par H. de Genouillac. — Paris, 1910.

On ne pouvait songer à publier dans leur ensemble les milliers de tablettes provenant des fouilles de Tello, et cependant il était très désirable de connaître leur contenu. M. Thureau-Dangin s'est chargé d'inventorier les textes recueillis en 1895 : M. de Genouillac a analysé ceux qui furent mis au jour l'année précédente.

Dans son volume, M. Thureau-Dangin étudie une collection homogène de 437 documents, cotés 1040 à 1476, tous de l'époque d'Agadé, qui étaient jetés et entassés sans ordre sur les restes d'un pavage en briques cuites; il en publie plus d'une centaine en autographie.

Nous n'avons pas la prétention d'analyser cet inventaire. Qu'il nous suffise de signaler quelques-unes des données qui s'en dégagent pour l'interprétation des textes sumériens. Le signe *a* + *ha* (*R. E. C.*, 471) signifie «fugitif» et s'oppose à *gub-ba* «présent» et à *zig(i)-ga* «absent du service» (p. 2, n. 2) lorsqu'il s'agit d'ouvriers (*kal*). Ceux-ci étaient groupés sous la direction de contremaîtres (PA) auxquels commandaient des préposés (*nu-banda*). La tablette 1449 porte le dénombrement des hommes de trois *nu-banda* : le premier en dirige 172 placés sous les ordres de neuf PA parmi lesquels il est compté lui-même : les deux autres, respectivement 159 et 149. Dans un autre texte (1149), un *nu-banda* commande à 8 PA et à plus de 200 hommes. Le PA recevait les objets destinés aux *kal* (1210) et son traitement était double de celui de ses hommes.

Le signe *šú* a parfois une valeur *eš* (1066, 1120); le signe *kir*, *peš* (*R. E. C.*, 139) sert à désigner la génisse ou la jeune vache (p. 19, n. 2); pour *uz-tur*[1], M. Thureau-Dangin revient à l'hypothèse de Jensen et pense que cet oiseau de basse-cour pourrait être le canard (p. 10, n. 2); *nunuz*, dont le sens général est «progéniture», désigne certainement l'«œuf» quand il s'agit des oiseaux (p. 14, n. 2).

dun «régir» (1427) exprime une idée de dépendance et s'oppose à

ú-rum qui implique l'idée de propriété; *sa-agi-a* ne doit pas se traduire «rendre», mais bien «livrer» (p. 19, n. 7); *ba* «donner» doit se distinguer de *sum* «remettre» (p. 15, n. 1); *ni-*KU signifie : «il a pris en charge» (p. 6, n. 4).

Le nom de mois transcrit précédemment *gu(d)-du-ne-sar-sar* puis *hár-rá-ne-sar-sar* est à lire *hár-rá-ne-mú-mú* (p. 9, n. 25) d'après la tablette AO 3636, alors inédite et actuellement publiée par M. Thureau-Dangin (*Revue d'Assyriologie*, t. VIII, fasc. 1-2, p. 87).

Le relevé des longueurs des diverses sections d'un canal (n° 1175), permet de déterminer la valeur de *da-na :* 1800 GAR-DU ou 1 *kas-gid*. Un mémorandum relatif à des briques (1338) fait attribuer la valeur 6000 au chiffre 600 *gunifié*, puisqu'il y est suivi de 6×600 et par conséquent ne saurait correspondre lui-même à 3,600. Le NIGÍ(N) est tantôt la moitié et tantôt le tiers du DUG; par conséquent il avait une valeur fixe de 10 *qa*, le DUG étant de 20 ou de 30 *qa*.

Un certain nombre de tablettes mentionnent des offrandes faites aux dieux: l'une d'elles fixe quels étaient sous le patésiat de Lugal-ušumgal les «présents de noces» de la déesse Ba-ú, ce qui permet une intéressante comparaison avec les présents en usage au temps de Gudéa d'après les inscriptions des statues E et G de ce prince.

La publication de M. de Genouillac comprend l'inventaire de 422 tablettes de l'époque d'Ur, cotées 617 à 1038, accompagné de 78 planches dans lesquelles sont autographiés des textes décrits dans ce demi-volume ou qui seront analysés dans la suite de l'ouvrage, et trois planches d'empreintes de sceaux reproduites par l'héliogravure.

Ces documents nous renseignent sur l'importance des pratiques religieuses à cette époque: l'activité des fonctionnaires des temples s'y manifeste; les princes divinisés Dungi, Bùr-Sin, Gimil-Sin, Gudéa, avaient des chapelles, et dans les temples du dieu Ningirsu, de la déesse Ba-ú, avaient placé leurs statues auxquelles on apportait des offrandes à la néoménie et au quinzième jour du mois (856, 881, 970, etc., et surtout 793).

Une autre série de pièces méritent de retenir l'attention : ce sont des jugements (*di-til-la*). M. de Genouillac a eu l'heureuse inspiration de les grouper dans un article de la *Revue d'Assyriologie* (t. VIII, 1911, p. 1).

Un nouveau patési d'Adamdum — *Ba-a* — et deux patési de Sabum — *Abum-ilum, Gimil-Sin-bâni* — sont mentionnés dans des documents sans date (677, 640, 773, etc.).

Le prix d'un esclave mâle était d'environ 15 sicles; une femme se vendait de 3 à 5 sicles; une famille entière, une demi-mine. *Ad-tab* n'est pas

le «brancard», comme on l'avait supposé, mais le trait, car au n° 869 sont mentionnés des *ad-tab* en poils de chèvre. Le signe, *R.E.C.*, 466, correspond à deux signes modernes : *zikum* (Brünnow, n° 10215) et *šir* (Br., n° 10227).

La glyptique s'enrichit de données nouvelles : un troisième sceau du patési Arad-Nannar (n° 937); le cachet d'un fils du roi Bûr-Sin (n° 954, pl. I) et celui d'un serviteur d'Arad-Nannar (952). Deux autres intailles présentent la très curieuse particularité d'appartenir en même temps au père et à son fils (753, 950) dont les noms sont unis dans la légende. Malheureusement les graveurs ne variaient guère les sujets : c'est presque toujours une scène de présentation, soit que le personnage introduit en présence de la divinité se tienne debout, la main droite posée dans la main ou sur le poignet gauche, soit — ce qui est beaucoup plus fréquent — qu'une déesse le tienne par le poignet.

Ces quelques remarques n'ont d'autre but que de faire apprécier l'utilité de ces volumes d'inventaire. Les sumérologues y trouveront une quantité de nouveaux matériaux d'autant plus importants qu'ils proviennent de fouilles officielles, d'un endroit bien déterminé.

L. Delaporte.

Sepher ha Zohar (*Le livre de la Splendeur*). *Doctrine ésotérique des Israélites.* Traduit pour la première fois sur le texte chaldaïque et accompagné de notes par Jean de Pauly. Œuvre posthume entièrement revue, corrigée et complétée; publiée par les soins de Émile Lafuma-Giraud, t. VI (1er et 2e). — Paris, E. Leroux, 1911; grand in-8°, 132 + *a-f* et 469 pages.

Félicitons avant tout notre collègue, M. Lafuma, d'avoir mené à si bonne fin une œuvre considérable; il a parcouru une très longue voie en un espace de temps relativement restreint, à peine plus de dix ans. Il ne s'est pas laissé décourager, ni détourner de son chemin, par les avis pessimistes des craintifs et des sceptiques. Confessons-le : lorsque le généreux éditeur littéraire nous a fait l'honneur de nous consulter sur l'opportunité de son projet de publication, nous n'avons pas caché à M. Lafuma nos craintes de voir l'œuvre s'arrêter en route, vu les difficultés de toute nature qu'elle comporte. C'est nous qui avons eu tort, et nous nous empressons de le reconnaître.

En effet, s'il est difficile de traduire en français un texte oriental quelconque, combien ce labeur est aggravé lorsque trop souvent — comme c'est ici le cas — le texte est volontairement obscur, d'une ambiguïté cherchée, intentionnellement peu compréhensible. Au fond, le

Zohar est un commentaire biblique, et il serait excessif de dire — comme le prétend à tort Gustave Carpeles[1] — qu'il est conçu sans ordre ni méthode, puisque ce livre suit à grandes lignes les divisions essentielles du Pentateuque. Mais il offre un singulier amalgame, où l'on côtoie tour à tour l'exégèse, la Kabbale, le Midrasch, les philosophies néoplatonicienne, gnostique et même aristotélique.

Longtemps on en avait attribué la paternité à l'un des rabbins du Ier siècle de l'ère chrétienne, à R. Simon ben Yoḥaï, qui vécut à une époque des plus cruelles pour sa nation, qui eut des aventures romanesques, qui est considéré par conséquent comme le fondateur de la science mystique, mais qui cependant n'est l'auteur d'aucune œuvre de longue haleine. L'attribution fantaisiste de l'écrit pseudépigraphique lui valut d'être entouré d'une profonde vénération, et actuellement encore les Juifs orientaux se plaisent à en recommander la lecture aux fidèles, même (disent-ils naïvement) si on ne le comprend pas. L'attrait du mystérieux qui entoure le Zohar, son solennel langage araméen, sa forme fantastique expliquent sa faveur et son influence auprès de toutes les générations rêveuses, surtout lorsque dans leurs souffrances elles se consolent par l'espoir d'un avenir meilleur.

Cependant, depuis un siècle, des doutes ont été élevés sur l'ancienneté de ce livre, et de nos jours on a victorieusement démontré qu'un ouvrage connaissant les écrits de Gabirol et mêlant des mots espagnols au texte araméen, ne pouvait remonter à l'époque des Tannaïtes, rédacteurs de la Mischnâ, de ce noyau du Talmud. Les défenseurs de l'ancienneté du livre prétendent, il est vrai, que le compilateur a recueilli et utilisé un grand nombre de documents d'époque très reculée. S'il en était ainsi, il serait étrange que, pendant mille ans ou plus, ces documents eussent passé inaperçus des savants, durant diverses périodes de la littérature juive. Aussi, est-il généralement acquis aujourd'hui que l'auteur du Zohar est Moïse ben Schem-Tob de Léon, qui vécut à Guadalaxara, en Espagne, dans la seconde moitié du XIIIe siècle, ville où il est décédé en 1287. Au reste, du vivant même de cet écrivain pasticheur, l'antique origine de son livre fut contestée, et l'on sait que, malgré le serment de l'auteur d'avoir reçu miraculeusement, dans sa maison, le manuscrit écrit jadis par Simon ben Yoḥaï, il fut convaincu d'imposture par sa propre famille. De même, il n'y a pas de longues années, un certain M. Goldschmidt, savant hébraïsant, a publié un commentaire

[1] *Histoire de la littérature juive*, traduction Is. Bloch et Emile Lévy, p. 377.

biblique analogue, qu'il disait avoir tiré d'un manuscrit inconnu. Les critiques ont surgi à ce propos, les uns pour, les autres contre lui. Après avoir assisté impassible à ces tournois, M. Goldschmidt a fini par reconnaître sa supercherie littéraire, au grand désappointement des uns et des autres.

A part cette question de date et des considérations historiques qu'elle entraîne à sa suite, l'intérêt qui s'attache au Zohar n'en est pas restreint, sinon pour le fond, du moins pour la forme de l'œuvre examinée au point de vue philologique.

Par conséquent, il n'est pas étonnant que chaque siècle ait vu naître plusieurs éditions de ce livre fameux, depuis celle de Mantoue en 1558, jusqu'à celle d'Amsterdam, 1905, en trois gros volumes, dont la pagination a été successivement maintenue conforme à l'édition princeps. Jamais on n'avait osé aborder le travail immense de traduire une telle série de commentaires. Il appartenait à un Français de commencer et d'achever cette œuvre, et à un autre Français de la publier, n'hésitant pas dans son enthousiasme à lui consacrer une aussi belle part de son temps et de sa peine.

Évidemment, dans cette pénible marche ascendante vers le but, l'un et l'autre ont été soutenus par la foi, par leur zèle, par leurs convictions, par leurs sentiments religieux, dont il serait injuste de méconnaître les heureux effets. On en retrouve constamment l'écho dans les «Notes» du traducteur et du publicateur, qui, se suivant parallèlement et se soutenant réciproquement, constituent la plus forte part du dernier volume, destinée à nous faire connaître et lire le Zohar. En les suivant, on aperçoit dans quel état d'esprit les annotateurs ont saisi la pensée dominante du Zohar, comment ils l'ont comprise, au point de supposer ou d'imaginer des allusions à des doctrines qui étaient certainement très étrangères à l'écrivain juif, quel qu'il fût, soit de l'antiquité, soit du moyen âge. Lorsque, par exemple, Jean de Pauly affirme[1] que, par «Communauté d'Israël» le Zohar entend désigner l'Église, il aurait fallu le démontrer. Sur ce détail de théologie, il n'y a pas lieu d'insister ici : *non hic erat locus.*

Cependant, dans les «Notes», à défaut d'introduction générale, on peut démêler les opinions mystiques de nos écrivains, surtout au sujet de la rédaction du Zohar. Or, dans une lettre adressée au P. Hardi[2], écrite par Richard Simon, celui-ci parle du livre «de Messer Léon», en

[1] T. VI, 2ᵉ partie, p. 19.

[2] Citée t. VI, 2ᵉ partie, p. 425.

le qualifiant de «faux». L'annotateur de la traduction du Zohar tire de ce fait la conclusion suivante : puisque la tradition parlait d'un faux Zohar, il y en avait un vrai, le nôtre, et ce vrai n'était pas l'œuvre de Moïse de Léon, à qui la tradition attribuait le faux. Quelle logomachie, ou plutôt quel amour du syllogisme, à prémisses discutables!

Pour échapper aux objections élevées contre l'ancienneté du Zohar, nos écrivains ont recours à un procédé moderne, qui consiste à supposer des interpolations, plus ou moins developpées, postérieures au texte fondamental. Ainsi, à propos du nombre de tours (6 et 10) à établir dans l'enroulement des *Tsitsith* (franges à l'étole d'office cultuel), notre annotateur admet sans peine que cet usage cabbalistique ne remonte pas au delà du XIIIe siècle (p. 435), mais que ce sont là des arguments récents, qui auraient été intercalés plus tard. C'est une simple hypothèse que rien ne vient confirmer.

M. de Pauly va jusqu'à descendre au delà du XIVe siècle (p. 446), sous prétexte que, dans les premières sections du Zohar sur le Deutéronome, l'on trouve des idées et même des passages tirés de certains auteurs du XIIIe et même du XIVe siècle. Il n'y a pas lieu de suivre sur ce terrain le trop subtil traducteur, puisqu'il corrobore son avis en citant R. Behaï, ou Bahya ibn Pekouda, auteur du חובות הלבבות (*Devoirs des cœurs*), qui est du XIe siècle, contemporain d'Ibn-Gabirol, côte à côte avec le *Ba'al ha Tourim*, très postérieur.

Plus loin, il discute la fréquente remarque, rappelée par Munk et par d'autres, que des mots espagnols figurant dans le Zohar contribuent à le dater : il lui objecte (p. 450) que le Talmud contient également des mots d'emprunt, étrangers au langage rabbinique, des mots latins et persans, on peut ajouter aussi des mots grecs, sans nuire à l'authenticité du Talmud. C'est vrai; mais ces mots sont tous contemporains de ce livre, et leur présence y est chronologiquement exacte. L'argument est topique, et, appuyant notre avis, il s'oppose à l'opinion adverse.

Puis viennent des critiques contre des auteurs de nos jours, qui ont analysé le Zohar. Le traducteur a beau jeu de redire qu'Ad. Franck, très peu hébraïsant, nullement versé en littérature araméenne pour lire les originaux rédigés en cette langue, n'a pu connaître le Zohar que de seconde main. Mais c'est une inexactitude de prétendre (p. 448) que M. Karppe soit «incapable de déchiffrer un seul mot du Zohar». Ce lettré a donné les preuves de sa capacité et de son profond savoir en hébreu.

Mais appartient-il à M. de Pauly de reprocher aux autres leur ignorance de l'hébreu? En feuilletant son œuvre, cueillons la note 1597.

ainsi conçue : «Aïn signifie Rien. Aïn est le nom de la lettre ע et signifie œil, source.» Pourquoi ne pas ajouter qu'entre les deux mots transcrits *Aïn* il n'y a aucune corrélation de sens, mais une coïncidence de simple homonymie? Le premier est l'hébreu אין, le second est עין, et jamais ils n'ont été rapprochés sérieusement. — Pour le terme talmudique אפיקומן (*Mischna*, X, 6), J. de Pauly suppose (p. 386, note 1423) que l'étymologie n'est pas bien établie. On sait que c'est le mot ἐπίκομον «dessert».

Encore une observation à rectifier sur la disposition matérielle du Zohar, sur sa contexture. Des passages manquent, dit l'annotateur (p. 436, notes 1589 et 1590). La remarque est exacte; mais ces lacunes sont seulement apparentes, et les diverses éditions, depuis la première jusqu'à la dernière, ont soin de dire à l'endroit voulu que ces passages se retrouvent plus haut : la fin des Nombres, depuis la section *Pinḥas* jusqu'au bout, est au tome Ier, préface à la section *Bereschith*, fol. 10 *b;* la section *Debarim,* première du Deutéronome, se trouve au tome III, section *Balaq*, fol 186 *a*-192 *b;* la section *Reéh* est au tome II, dans la section *Qedoschim,* fol. 80 *b*, et la fin de la section *Schoftim* constitue la fin de la section *Balaq* précitée, fol. 220 *a*.

En fait, le qualificatif «obscur», signé (G.) Gallé, placé à la fin d'une remarque, est aussi bien applicable à des milliers d'autres. Donc, le savant éditeur littéraire de ces «Notes», heureusement inspiré, a bien fait de prévenir les lecteurs qu'à ses yeux ces interprétations du Zohar ne sont pas des résultats acquis et certains, mais de simples conjectures, qu'il considère comme vraisemblables.

Plus la tâche était ardue, plus le mérite est grand de l'avoir accomplie si largement, avec une ardeur inlassable. Peut-être M. Lafuma voudra-t-il revenir sur les points contestés, puisqu'il se propose d'établir et de publier un jour la Table générale et analytique des matières contenues dans le Zohar. A cet effet, il pourra prendre comme modèle l'Index fait sur le texte original, sous le titre de מפתח הזהר. Ce sera le couronnement de l'immense travail de publication de la traduction du Zohar, qui, avant même d'être achevé, a été couronné à juste titre par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Puisse cet hommage public, rendu à notre collègue par une telle autorité, lui valoir les applaudissements des savants compétents du monde entier!

Moïse Schwab.

Agnes Smith Lewis. *The old Syriac Gospels, or Evangelion da-Mepharreshê*, being the text of the Sinai or Syro-Antiochene palimpsest, including the latest additions and emendations, with the variants of the Curetonian text, corroborations from many other MSS., and a list of quotations from ancient authors, with four fac-similes. — Londres, 1910, William et Norgate; in-4°, LXXVIII-334 pages, en plus deux appendices (IV et V), de XI et VII pages; 25 sh. net.

L'évangéliaire syriaque palimpseste (*Es*), découvert au Sinaï, en février 1892, par M[me] Lewis, a déjà eu en 1894 une première édition complétée en 1896. Depuis lors, en 1904, M. Crawford Burkitt a encore donné sa collation dans les variantes de son édition de l'Évangéliaire Cureton (*Ec*). La présente édition qui donne l'Évangéliaire du Sinaï (*Es*) dans le texte, et celui de Cureton (*Ec*) dans les variantes, présente cependant encore de nombreux résultats nouveaux, car elle repose sur une nouvelle collation du manuscrit faite au Sinaï, lors d'un sixième voyage, par M[me] Lewis, et elle corrige, en plus de trois cents endroits, les leçons que M. Burkitt avait cru pouvoir déduire de l'étude des seules photographies [1]. Cette excellente édition servira de base à l'étude et à la classification des anciennes versions syriaques des évangiles. Voici les textes en présence [2] :

1° *Le Diatessaron*, sorte d'histoire continue du Christ, écrite par Tatien vers l'an 170. Cette histoire, qui supprimait les répétitions des quatre évangiles lorsqu'on les lit l'un après l'autre, et qui les complétait l'un par l'autre, était si commode pour les lectures liturgiques, qu'elle semble avoir été lue, du III[e] au IV[e] siècle, dans la plupart des Églises syriennes. Nous le désignerons par la lettre *T;*

2° *Les deux anciens évangéliaires*, dits l'un de Cureton et l'autre du Sinaï ou de M[me] Smith Lewis (*Ec* et *Es*). Ils sont déjà réunis par un titre commun : *Evangelion da-Mepharreshê* «évangiles qui sont divisés ou séparés». Ce titre, qui rappelle les Pharshiyôt, ou divisions liturgiques du Pentateuque pour la lecture dans les synagogues, désigne

[1] Les deux *spécimens* reproduits par M[me] Lewis ne sont guère lisibles qu'en marge. Dans un cas analogue, on nous a blâmé d'avoir fait reproduire la page la plus lisible (*Patr. orientalis*, t. IV, fasc. 5, *spécimen* du ms. palimpseste n° 1754 de Chartres) parce que nous laissions croire ainsi que notre travail avait été facile; nous espérons que M[me] Lewis au contraire a reproduit l'une des plus mauvaises pages, sinon les détails orthographiques seraient pour la plupart sujets à caution, car l'édition serait surtout une reconstitution.

[2] Voir la bibliographie dans Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907.

aussi en syriaque des évangéliaires et des psautiers divisés soit en leçons, soit simplement, à l'aide de points, en versets ou stiches, pour l'usage liturgique. Dans le cas présent, où nos évangéliaires devaient remplacer le Diatessaron dans les lectures liturgiques, ce mot a prêté au nouveau sens — nullement en contradiction avec le précédent — d'évangiles «qui sont séparés» ou écrits à la suite les uns des autres, par opposition aux évangiles «qui sont mélangés» ou réunis en une seule histoire continue dans le Diatessaron;

3° *La Peschitto* (*P*), conservée encore dans des manuscrits du ve siècle, et qui est restée identique à elle-même depuis cette époque jusqu'à nos jours.

Jusqu'à la découverte des évangéliaires *Ec* et *Es*, la Peschitto était sans conteste la reine des versions : identique chez les nestoriens et chez les jacobites, on croyait la retrouver aussi chez saint Éphrem et on croyait pouvoir la faire remonter au IIe siècle, sinon au Ier, antérieure toujours au Diatessaron. La découverte des évangéliaires a obligé à leur faire aussi une place au soleil, et la tendance, conforme aux sentiments des pères envers leurs derniers nés, a été jusqu'ici de la leur faire large.

Pour M. Burkitt, le Diatessaron (*T*) de Tatien est la forme la plus ancienne de l'évangile syriaque. Il a été écrit primitivement en grec, probablement à Rome, et traduit en syriaque vers l'an 170. Le texte des évangéliaires (*Ec*) et (*Es*) peut avoir été apporté d'Antioche par Palout, évêque d'Édesse au commencement du IIIe siècle, mais il a trouvé le Diatessaron en faveur et il n'a pu le remplacer. Ces évangéliaires traduisent donc un texte grec du IIe siècle et l'emploi du Diatessaron par le traducteur a introduit des leçons qui appartiennent en réalité aux textes occidentaux [1]: *Ec* représente d'ailleurs un texte revisé en partie sur des manuscrits grecs postérieurs. Enfin la Peschitto (*P*) est une revision des évangéliaires précédents ayant pour but de les conformer au texte grec lu à Antioche au commencement du Ve siècle. Elle a été préparée par Rabboula, évêque d'Édesse de 411 à 435, et elle a été promulguée par son autorité pour être substituée au Diatessaron.

Mme Lewis se rallie volontiers aux conclusions de MM. Merx et Hjelt, antérieures au travail de M. Burkitt, qui font de *Es*, dit-elle, une traduction du IIe siècle, *antérieure au Diatessaron*.

[1] On appelle occidentaux les textes apparentés à *D*; mais on ne croit plus maintenant que *D* est un produit de l'Occident, car, vers 616, Thomas de Harkel utilise à Alexandrie des manuscrits de la famille *D*. Si cette famille est un produit de l'Orient, il n'est plus nécessaire de faire venir le *Diatessaron* de Rome pour expliquer les parentés.

Les faits sont peu nombreux. Les manuscrits *Ec* et *Es* peuvent avoir été écrits à la fin du ve siècle; nous avons des manuscrits de la Peschitto de la même époque. Tous les manuscrits de la Peschitto sont identiques, tandis que *Ec* et *Es* en diffèrent beaucoup et diffèrent encore beaucoup entre eux. D'ailleurs *Ec* et *Es* présentent de nombreuses omissions (surtout *Es*) et additions; ils se rapprochent souvent du *Codex Bezae* (*D*) qui est l'un de ces textes signalés par Eusèbe et par saint Jérôme comme corrompus par l'influence du Diatessaron [1]. Les citations des auteurs du IVe siècle, Aphraate et saint Ephrem, ne concordent textuellement ni avec la Peschitto ni avec *Ec* et *Es;* d'ailleurs le premier a commenté le Diatessaron et le second l'a utilisé, leurs citations semblent donc devoir être toujours influencées par lui.

Tout le reste n'est que théories basées sur des faits groupés de manière systématique : on suppose en général que *Es*, *Ec* et *P* se déduisent l'un de l'autre par voie de revision successive; ceci admis, leur classification s'impose, mais le principe est contestable, car les différences entre *P* et *E* sont si nombreuses que ce sont là sans doute deux traductions indépendantes (reliées tout au plus par le Diatessaron) [2].

[1] Cf. H. J. Vogels, *Die Harmonistik im Evangelien Text des Codex Cantabrigiensis (D)*, Leipzig, 1910.

[2] Pour montrer que la Peschitto et les évangéliaires Cureton et Sinaï sont des traductions indépendantes, nous donnons ici l'apparat critique que *Es* fournit à la Peschitto (éd. Gutbir) pour *Luc*, XXI, 13-26, passage qui correspond au *fac-similé* de *Ec* donné par Mme Lewis :

13. (l. ܢܗܘܐ) ܬܗܘܐ: (l. ܠܣܗܕܘܬܐ) ܣܗܕܘܬܐ. — 14. (l. ܣܝܡܘ ܕܝܢ) ܘܣܝܡܘ; (l. ܒܠܒܟܘܢ) ܒܠܒܘܬܟܘܢ; (l. ܬܗܘܘܢ) ܬܬܪܢܘܢ. — 15. ܒܥܠܕܒܒܝܟܘܢ ܠܩܘܒܠܟܘܢ ܕܢܩܘܡܘܢ ܡܫܟܚܝܢ (l. ܢܫܟܚܘܢ ܠܡܩܡ ܠܘܩܒܠܗ ܟܠܗܘܢ). — 16. (l. ܕܝܢ) ܐܦ omet ܘ ܐܒܗܝܟܘܢ; aj. (ap. ܐܚܝܟܘܢ) ܘܐܚܝܟܘܢ. — 17. (l. ܠܟܠ ܐܢܫ) ܠܟܠܢܫ. — 18. Aj. (ap. ܘܣܥܪܬܐ) ܚܕܐ et (ap. ܡܢ) ܪܝܫܐ; (l. ܪܝܫܟܘܢ) ܕܪܝܫܟܘܢ; (l. ܬܐܒܕ) ܐܒܕ. — 19. (l. ܒܡܣܝܒܪܢܘܬܟܘܢ ܕܝܢ) ܒܡܣܝܒܪܢܘܬܐ ܓܝܪ; (l. ܢܦܫܟܘܢ) ܢܦܫܬܟܘܢ. — 20. (l. ܕܚܙܝܬܘܢ ܕܝܢ) ܕܚܙܝܬܘܢ; om. ܗܝܕܝܢ. — 21. om. ܗܝܕܝܢ; (l. ܐܝܠܝܢ) ܘܐܝܠܝܢ: (l. ܘܐܝܠܝܢ ܕܒܓܘܗ) ܘܐܝܠܝܢ ܕܒܓܘܗ; om. ܐܢܘܢ: (l. ܢܦܩܘܢ) ܢܦܩܘܢ ܡܢܗ; ܘܐܝܠܝܢ ܕܒܩܘܪܝܬܐ (l. ܘܒܩܘܪܝܬܐ). — 22. Aj. (in.) ܡܛܠ: om. ܗܠܝܢ; (l. ܡܠ) ܡܕܡ. — 23. (l. ܕܡܝܢܩܢ ܒܗܘܢ) ܘܕܡܝܢܩܢ ܒܗ; om. ܒܐܪܥܐ. — 24. (l. ܕܣܝܦܐ) ܕܣܝܦܐ; (l. ܠܟܠܗܝܢ ܥܡܡܐ) ܠܟܠܗܘܢ ܥܡܡܐ: aj. (p. ܡܢ) ܟܠܗܘܢ. — 25. ܘܥܠ ܐܪܥܐ ܥܠ ܐܪܥܐ (l. ܘܥܠ ܐܪܥܐ ܐܘܠܨܢܐ); om. ܕܥܡܡܐ; (l. ܘܙܘܥܐ) ܘܙܘܥ ܡܝܐ; aj. (ap. ܝܡܐ) ܕܥܡܡܐ; om. ܐܘܠܨܢܐ ܡܢ: (l. ܘܓܠܠܐ) ܓܠܠܐ. — 26. (l. ܕܢܦܩܘܢ) ܢܦܩܝܢ; (l. ܕܚܝܠܐ) ܕܚܝܠܐ ܕܐܬܐ; (l. ܘܚܝܠܘܬܗܘܢ) ܘܚܝܠܘܬܗܘܢ.

On suppose aussi que les manuscrits bibliques qui diffèrent beaucoup de la Vulgate latine sont nécessairement d'anciens manuscrits, lorsqu'ils peuvent n'être que *des copies ou traductions relativement modernes et altérées* d'anciens manuscrits; c'est ainsi qu'en l'an 616 Thomas d'Harkel utilisait à Alexandrie, pour ses notes marginales, des manuscrits de la famille du Codex Bezae (*D*). La famille est ancienne, mais c'est en 616 que Thomas en utilisait des représentants. Enfin cette famille ancienne (*D*) n'est encore qu'une altération des évangiles sous l'influence du Diatessaron, c'est une famille d'évangéliaires, à usage liturgique aussi, avec additions, omissions et transpositions. Eusèbe et saint Jérôme, pour qui les manuscrits du IV[e] siècle étaient des contemporains, connaissaient cette mauvaise famille de manuscrits (*D*), ils connaissaient aussi les manuscrits modifiés par les hérétiques et ils les ont rejetés à bon droit. Lorsque nous trouvons des textes étranges dans des manuscrits du

Les versets 13 à 26, dans *Es*, contiennent 140 mots et nous trouvons ainsi que leur apparat critique renferme quatre interversions, dix mots omis, sept mots ajoutés et vingt-huit mots modifiés, c'est-à-dire porte sur cinquante-trois mots (en comptant chaque interversion pour deux) lorsque le texte n'en contient que cent quarante. Nous arrivons au même résultat pour *Ec* et *P*. Le texte de *Ec* reproduit en *fac-similé* par M[me] Lewis, p. 192 (*Luc*, XXI, 12 *b*-26 *a*), renferme cent trente-neuf mots et son apparat critique par rapport à la Peschitto en renferme quarante-neuf: la proportion est encore des deux cinquièmes. Si nous comparons *Ec* et *Es*, l'apparat critique de l'évangéliaire Cureton renfermera seulement deux interversions, neuf mots omis, quatre mots ajoutés et treize mots modifiés, soit trente mots en tout lorsque le texte en contient cent trente-neuf; les différences sont donc près de moitié moins nombreuses. Ajoutons que si *Ec* est d'accord dix fois avec la Peschitto contre *Es*, celui-ci au contraire est d'accord six fois avec la Peschitto contre *Ec*.

Pour apprécier ressemblances et différences à leur juste valeur, on peut montrer encore que pour une langue aussi pauvre que le syriaque et pour un sujet aussi simple qu'une traduction d'évangile, les ressemblances sont la règle et les différences l'exception. Il suffit de remarquer les ressemblances nombreuses qui existent entre la Peschitto et la syro-palestinienne qui sont écrites *dans deux dialectes différents*. Si deux versions indépendantes, *dans deux dialectes différents*, présentent tant de points de contact, il est facile de conclure que deux versions indépendantes *écrites dans le même dialecte* — ce qui est le cas de la Peschitto et des évangéliaires *Ec* et *Es* — doivent se rencontrer en général, et nous serons surpris, non pas de voir des mots communs à *P* et à *E*, mais d'y trouver tant de différences. Pour expliquer celles-ci, il nous faudra supposer des fautes de copistes et des différences dans les manuscrits traduits de manière indépendante, car le même texte très simple (évangile) traduit à l'aide de la même grammaire (même dialecte), et d'un

v^e^ ou du vi^e^ siècle, il est à craindre que nous ayons seulement une progéniture d'un manuscrit dédaigné par les critiques du ive siècle, mieux placés que nous pour voir qu'il y avait chez les Latins autant de textes que d'exemplaires et, chez les Grecs, de nombreux manuscrits modifiés par les hérétiques et par leurs possesseurs; chacun de ceux-ci se constituait plus ou moins son petit Diatessaron.

vocabulaire peu volumineux (langue syriaque) doit conduire des élèves de même intelligence aux mêmes mots et aux mêmes formes.

Voici, comme exemple, *Matth.*, ii, 22. Nous tirons le verset syro-palestinien de *Codex Climaci rescriptus*, Cambridge, 1909, p. 40 :

E (Ec et Es).	Peschitto.	Syro-palestinien.
ܟܕ ܫܡܥ ܕܝܢ ܝܘܣܦ	ܟܕ ܕܝܢ ܫܡܥ ܕܐܪܟܠܐܘܣ	ܟܕ ܕܝ ܫܡܥ ܕܐܪܟܠܘܘܣ
ܕܐܪܟܠܐܘܣ ܗܘܐ ܡܠܟܐ	ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܒܝܗܘܕ .	ܡܠܟ ܒܝܗܘܕܐ ܚܠܦ
ܒܕܘܟܬ (*Ec* aj. ܒܝܗܘܕ)	ܚܠܦ ܗܪܘܕܣ ܐܒܘܗܝ .	ܗܪܘܕܝܣ ܐܒܘܝ ܕܚܠ
ܗܪܘܕܣ ܐܒܘܗܝ ܕܚܠ	ܕܚܠ ܕܢܐܙܠ ܠܬܡܢ .	ܕܝܐܙܠ ܠܬܡܢ . ܘܐܬܚܙܝ
ܠܡܐܙܠ (ܕܢܐܙܠ : *Ec*)	ܘܐܬܚܙܝ ܠܗ ܒܚܠܡܐ	ܠܗ ܒܚܠܡܐ ܕܝܐܙܠ
ܠܬܡܢ ܘܚܙܐ ܒܚܠܡܐ	ܕܢܐܙܠ ܠܐܬܪܐ ܕܓܠܝܠܐ .	ܠܐܪܥ ܕܓܠܝܠܐ .
(ܘܐܬܚܙܝ ܠܗ ܒܚܙܘܐ : *Ec*)		
ܕܢܐܙܠ ܠܗ ܠܐܬܪܐ ܕܓܠܝܠܐ .		

Voici une quatrième version, l'héracléenne, faite sur le grec en 508 et revisée sur des manuscrits grecs en 616 (m. 55 de Paris, fol. 8) [*H*] :

ܟܕ ܫܡܥ ܕܝܢ ܕܐܪܟܠܐܘܣ ܡܡܠܟ ܒܝܗܘܕ ܚܠܦ ܗܪܘܕܝܣ ܐܒܘܗܝ. ܕܚܠ ܠܡܐܙܠ
ܠܬܡܢ. ܟܕ ܐܬܚܙܝ ܠܗ ܕܝܢ ܒܚܠܡܐ : ܥܒܪ ܠܐܬܪܘܬܐ ܕܓܠܝܠܐ.

Tout le monde admet que les trois rédactions *E*, syro-palestinienne et *H* sont *des traductions faites directement sur le grec et non des revisions les unes des autres;* il en est donc de même de la Peschitto *P*, car elle est aussi éloignée de *E* — sinon plus — que les traductions syro-palestinienne (dialecte différent) et *H*. A noter les deux concordances ܫܡܥ ܕܝܢ et ܠܡܐܙܠ de *H* avec *E;* elles montrent que beaucoup de ressemblances de détail peuvent être un pur effet du hasard. L'addition et les deux corrections de *Ec* rapprochent en fait *Es* de la Peschitto, mais peuvent cependant provenir directement d'un texte grec et non d'une collation de la Peschitto, sinon le correcteur aurait sans doute pris aussi le mot ܒܚܠܡܐ: les formes communes ne sont pas des plagiats, mais ont été imposées par la pauvreté de la langue syriaque, comme le montrent les autres versions.

Nous sommes donc vraisemblablement en présence de quatre traductions faites directement sur le grec : l'évangéliaire (forme pure *Es;* forme corrigée *Ec*); le Nouveau Testament dans la version Peschitto, le lectionnaire syro-palestinien et le Nouveau Testament dans la version héracléenne.

Pour abaisser la composition de la Peschitto jusqu'au temps de Rabboula (411-433), on utilise : 1° une phrase de la vie de cet évêque disant «qu'il a traduit (ou qu'il a expliqué) le Nouveau Testament du grec en syriaque, à cause de ses différences»; et 2° l'un de ses canons portant : «Les prêtres et les diacres auront soin qu'il y ait dans chaque église un évangile *da-Mepharreshê* et qu'on le lise[1].»

Il est invraisemblable que Rabboula ait pu imposer un travail personnel aux nestoriens comme aux jacobites, car sa volte-face, qui l'avait conduit, à Éphèse, du parti des Orientaux au parti de saint Cyrille et, plus tard, sa campagne contre Théodore de Mopsueste, avaient suscité trop d'animosités contre lui pour qu'on eût accepté et canonisé aussitôt une nouvelle traduction qu'il aurait faite[2]. Il faut entendre le texte ci-dessus d'homélies (explications) qu'il aurait basées sur le texte grec ou d'un travail ébauché et perdu (comme il est arrivé aussi à Mar Aba) ou bien, tout au plus, d'une *revision de l'évangéliaire da-Mepharreshê : puisqu'il en recommandait la lecture, il est assez naturel qu'il ait voulu en corriger le texte qui est hérétique dans Es;* on peut donc, avec quelque vraisemblance, lui attribuer la revision *Ec;* il aurait fait des retouches volontai-

[1] Cf. F. Nau, *Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Édesse*.... Paris, Lethielleux, 1906, p. 90.

[2] Cf. C. Lupus, *Variorum Patrum epistolae*, Louvain, 1682, chap. xliii, xliv (Mansi, *Concilia*, t. V). André, évêque de Samosate, écrivait : «Ceux qui travaillent pour la vraie foi m'écrivent d'Édesse que Rabboula s'est écarté très évidemment des dogmes de la vérité et poursuit les défenseurs de la vraie foi, au point d'avoir osé anathématiser dans l'église le bienheureux Théodore (de Mopsueste)... Il aurait anathématisé ses écrits et les nôtres, et ceux qui viennent sans apporter un manuscrit de Théodore pour le brûler, et ceux qui pensent autrement que Cyrille; on dit qu'il prêche qu'il n'y a qu'une nature dans le Christ et qu'il chasse violemment ceux qui disent autre chose... Il me paraît raisonnable que nous aussi nous luttions ouvertement contre celui qui agit avec impiété sans contrainte et qui a répudié tous les Orientaux.» Dans la pièce suivante, Jean, patriarche d'Antioche, écrit aux évêques de l'Osroëne : «Nous avons appris d'hommes nombreux et dignes de foi que le très honorable Rabboula trouble Édesse et tous ceux qui habitent les provinces voisines... en chassant ceux qui choisissent de penser sainement... Si cela est vrai, tenez-vous écartés de sa communion jusqu'à ce que nous le convoquions pour discuter entièrement ce qui le concerne...» Les Orientaux l'appelaient «le tyran d'Édesse»; il semble impossible qu'il ait pu leur imposer une nouvelle version, tâche délicate où saint Jérôme, malgré l'appui du pape Damase, a failli échouer.

rement insuffisantes pour ne pas changer les habitudes prises, comme saint Jérôme a dû le faire pour le psautier. Il ne faut pas s'étonner non plus de voir un évangéliaire avoir cours à côté de la Peschitto, car le domaine de la langue syriaque allait jusqu'aux portes d'Antioche et l'évangéliaire a toute chance d'être un produit de cette région et de provenir d'un disciple de Paul de Samosate ou de Théodore de Mopsueste; d'ailleurs les églises semblent avoir joui d'une certaine latitude dans le choix de leurs évangéliaires, car *nous voyons les jacobites et les melkites transcrire jusqu'au* VIIe *siècle des lectionnaires héracléens et syro-palestiniens à côté de la Peschitto.* Il y avait donc place aussi, *à côté d'elle,* pour les évangéliaires *da-Mepharreshê.*

Lorsqu'on fait remarquer que le canon de la Peschitto, qui omet quatre épîtres catholiques et l'Apocalypse, semble indiquer le IIe siècle plutôt que le commencement du Ve, on cite toujours un texte de la doctrine d'Addaï disant de «lire les évangiles, les lettres de Paul, les actes des douze apôtres et aucun autre livre»; on en conclut que tel était le canon de l'Église syrienne au IVe siècle et que Rabboula a assez fait en lui ajoutant trois épîtres catholiques au Ve. Cet argument n'aurait de valeur que si l'on montrait que la doctrine d'Addaï a joui à Édesse de quelque autorité; or c'est le contraire qui semble exact : elle comprend en effet deux parties : 1° la correspondance du Christ et d'Abgar et la conversion des Édesséniens, qui étaient déjà connus d'Eusèbe par d'autres documents officiels que la doctrine d'Addaï; 2° un grand nombre de détails accessoires, comme l'invention de la croix par Protonice, les discours d'Addaï et le prétendu canon de l'Église édessénienne ci-dessus, qui ne semblent pas avoir joui de grande considération à Édesse, car *Jacques, évêque d'Édesse,* interrogé au VIIe siècle sur l'invention de la croix, dit que Socrate seul en a parlé[1] et *paraît donc ignorer complètement l'existence de la doctrine d'Addaï.* Mais il y a encore mieux : il existe une autre doctrine d'Addaï, au moins aussi ancienne que la précédente, car elle est conservée aussi dans un manuscrit du Ve au VIe siècle (add. 14644), et elle a joui d'une grande autorité puisque les canons qu'elle contient ont été adoptés par les jacobites, les nestoriens et les melkites. Voici ce qu'on lit dans Cureton, *Ancient Syriac Documents,* Londres, 1864 : texte, p. 32; traduction, p. 32 : «(Les successeurs des apôtres) ont transmis à leurs disciples après eux tout ce qu'ils avaient reçu des Apôtres : *ce que Jacques avait écrit de Jérusalem, et Simon de la ville de Rome, et Jean d'Éphèse, et Marc d'Alexandrie la Grande, et André de*

[1] Cf. *Revue de l'Orient chrétien*, t. XIV (1909), p. 437-438.

Phrygie, et Luc de Macédoine, et Judas-Thomas de l'Inde; que *les lettres de l'Apôtre* soient reçues et lues dans toutes les églises en tout lieu, comme sont lues *leurs belles actions écrites par Luc*, afin que par là les apôtres et les prophètes soient connus (et qu'on voie) qu'une seule vérité a été prêchée par tous, qu'un seul esprit a parlé chez tous, (celui) du Dieu unique que tous ont adoré et que tous ont prêché.»

D'après ce texte, — au moins aussi ancien que le texte unique dont on se servait jusqu'ici, et dont l'autorité a été plus grande — le canon édessénien comprenait la lettre de Jacques, celle de Jude (identifié à Édesse avec Thomas Thaddée) et même un apocryphe attribué à André[1].

Il ne nous reste plus qu'à faire connaître la principale particularité de *Es* qui porte, *Matth.*, I, 16 : «Jacob engendra Joseph: Joseph, dont la Vierge Marie était l'épouse, engendra Jésus qui est appelé Christ.» C'est là une faute[2], car le même évangile porte, deux versets plus loin, comme la Vulgate : «*Antequam convenirent*, inventa est in utero habens *de Spiritu Sancto.*» On a voulu entendre ce passage de la paternité légale, ou invoquer une faute de traduction, mais cette faute a chance de provenir du texte grec et d'être systématique, car *Es* porte encore au verset 28 : «Joseph prit sa femme et elle lui enfanta un fils»: tandis que tous les textes portent : «Accepit conjugem suam, *et non cognoscebat eam donec* peperit filium suum.»

Nous trouvons dans *Es* les tendances des hérétiques pour lesquels le Christ n'était qu'un homme favorisé de la grâce, comme Paul de Samosate et, plus tard, certains nestoriens outrés sont censés l'avoir dit.

Nous pouvons en somme proposer la synthèse suivante. Le Nouveau Testament entier (hors l'Apocalypse et quatre épîtres catholiques) a été traduit à Édesse, dès le IIe siècle, aussi bien que l'Ancien. Cette traduction (peut-être remaniée en quelques détails) a constitué plus tard la Peschitto de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est plus tard que Tatien a rédigé son Diatessaron, traduit ensuite directement sur le grec avec influence indirecte de la Peschitto: il mettait les événements dans leur ordre logique sans répétition, et cet ouvrage a eu le plus grand succès *comme livre d'office*. Les Diatessarons grec et syriaque ont même in-

[1] Il faut peut-être aussi faire une distinction entre *les livres lus dans les offices, et les livres canoniques;* on a pu se borner longtemps à lire le Diatessaron seul aux offices et avoir cependant à côté un Nouveau Testament et des apocryphes. En d'autres termes, toute argumentation basée sur des omissions est sujette à caution : qui n'omet rien, si long que soit son article?

[2] Un papyrus, sans doute du IIIe siècle, est d'ailleurs venu encore confirmer la leçon traditionnelle, cf. *Patr. Orientalis*, t. IV, p. 144.

flué sur les évangiles séparés, car, à cette époque, chacun constituait et modifiait assez librement son exemplaire. Eusèbe a donc dirigé un mouvement de réaction contre ces évangiles grecs mêlés qui corrompaient le texte des évangiles séparés; plus tard, au commencement du ve siècle, dans son diocèse de Cyr (Cyrrhus), entre Antioche et Mabboug, Théodoret a fait brûler plus de deux cents exemplaires syriaques des évangiles *mêlés* et Rabboula, à Édesse, a recommandé d'utiliser les évangiles *séparés*. C'est dans ces conjonctures qu'est né le texte de l'évangile séparé (da-Mepharreshê), pour remplacer, *comme livre d'office*, le Diatessaron. Un Syrien de la région d'Antioche a traduit un manuscrit, plus ancien de un à deux siècles, mais qui avait été corrompu (peut-être par un paulinien) pour suggérer que le Christ était fils de Joseph et par suite un simple homme. Le traducteur, qui pouvait appartenir au parti avancé des disciples de Théodore de Mopsueste et de Théodoret, avait peut-être choisi ce manuscrit grec à dessein. Comme il possédait sans doute le Diatessaron syrien par cœur, on en trouve des traces dans sa traduction [1].

Les évangiles séparés ont été portés, *comme livre d'office*, jusqu'à Édesse, où Rabboula, devenu l'ennemi de Théodore de Mopsueste, a signalé leurs fautes et en a corrigé peut-être quelques-unes. Leur emploi a été éphémère; *ils avaient été traduits et transcrits du côté d'Antioche et de Cyr pour remplir l'espèce de vide causé par la suppression brusque de centaines d'exemplaires du Diatessaron* et on les a remplacés à leur tour par un extrait tiré d'abord de l'ancienne version édessénienne (Peschitto) et, plus tard, de la version héracléenne: les Grecs melkites ont même créé un nouveau lectionnaire (syro-palestinien) et l'évangéliaire da-Mepharreshê n'a laissé aucune trace, sinon un exemplaire récrit près d'Antioche, au sud de Cyr, à Ma'arrat el-Misrin, en 779 (*Es*); un autre offert au xe siècle au monastère des Syriens à Scété (*Ec*) et un troisième connu au xiie siècle de Denys bar Salibi.

Denys écrit en effet dans son commentaire sur Matth., xxvii, 16 : «Ce Barabbas était appelé Jésus, c'est écrit ainsi dans l'évangile da-Mepharreshê [2].» *Es* porte bien : «Jésus Barabbas». Cette phrase qui manque

[1] La leçon ܕܒܫܐ ܕܛܘܪܐ, *Matth.*, iii, 4 (cf. Lewis, p. 302), provient du Diatessaron comme Isho'dad l'indique lui-même, cf. Hjelt, *Die Altsyrische Evangelien Uebersetzung*, p. 32. Denys bar Salibi a emprunté ce détail à Isho'dad, mais a remplacé le mot ܛܘܪܐ par ܒܪܐ, ms. 67 de Paris, fol. 42 v°.

[2] Ms. 67 de Paris, fol. 160 v° : ܗܢܐ ܒܪܐܒܐ ܗܘܐ ܫܡܗ ܝܫܘܥ. ܗܟܢܐ ܟܬܝܒ ܒܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܡܦܪܫܐ.

dans le plus ancien manuscrit (nestorien) du lexique de Bar-Bahloul, se trouve ensuite dans les manuscrits jacobites de cet auteur postérieurs à Denys bar Salibi[1] à qui on l'a sans doute empruntée. Nous avons ainsi l'explication des concordances relevées par Mme Lewis entre *E* et Denys. Quant aux points de contact avec saint Ephrem, Aphraate et Isho'dad, qui sont bien souvent incontestables, ils s'expliquent par l'usage commun du Diatessaron : le traducteur de *E*, qui voulait le remplacer, le savait par cœur, saint Ephrem et Aphraate l'utilisaient (le premier l'a même commenté), enfin Isho'dad en a connu un exemplaire, car il cite des leçons du Diatessaron.

Si l'on trouve qu'il existe des relations directes et non accidentelles entre les évangéliaires et la Peschitto, le Diatessaron, nous l'avons dit, est l'intermédiaire indiqué pour les expliquer: car le traducteur du Diatessaron possédait l'ancienne Peschitto par cœur et le traducteur des évangéliaires possédait de même le Diatessaron; il nous semble cependant qu'on peut regarder ces deux versions comme aussi indépendantes que le sont l'Héracléenne, la Syro-palestinienne et la Peschitto.

Ces questions seront sans doute longtemps encore étudiées et résolues en sens divers: l'édition de Mme Lewis fournira une base solide à toutes ces études.

F. Nau.

Friedrich Schulthess. *Kalila und Dimna*, syrisch und deutsch. — Berlin, Reimer, 1911; 2 vol. in-8°, xvi-198 et xxviii-246 pages.

L'ancienne version syriaque de ces fables a été éditée en 1876 par M. G. Bickell, d'après une copie du manuscrit unique conservé à Mardin. M. Sachau s'est procuré depuis lors (1881 à 1883) trois nouvelles copies du même manuscrit et c'est d'après ces quatre copies — *le manuscrit de Mardin étant, dit-il, inaccessible* — que M. F. Schulthess a donné cette nouvelle édition. L'Académie royale prussienne des sciences a d'ailleurs consacré «une somme considérable» à son impression (voir l'introd. au texte, p. xv).

Il a connu aussi l'addition que *Ec* fait à *Matth.*, I, 16 : ܐܬܡܟܝܢ ܗܘܐ ܢܝܚܐ ܦܘܪܫܢܐ ܒܪܬ ܕܘܝܕ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܘܩܝܡ ܠܗܘܢ ܠܐܚܐ ܡܫܡܠܝܐ ܒܫܘܠܡܐ. *Ibid.*, fol. 11 v°.

[1] Elle manque dans un ms. nestorien de l'an 1214 et se trouve dans un ms. occidental de 1284 (Denys était mort en 1171). Cf. l'édition de ce lexique donnée par R. Duval; Paris, 1890, col. 423.

Les variantes fournies par ces quatre copies (*a*, *b*, *c*, *d*) d'un même manuscrit sont assez nombreuses et occupent souvent de cinq à neuf lignes au bas des pages. M. Schulthess en a conclu avec grande justesse, Introd. au texte, p. XI-XIII, que le manuscrit original devait être mauvais; il était donc ou mal lu, ou corrigé de manière différente, par chacun des copistes. Ces imperfections font regretter d'autant plus l'absence du manuscrit original ou d'un autre manuscrit ancien qui vienne le corriger. M. Schulthess a raconté, *Z.D.M.G.*, t. LXIII (1909), p. 473-474, comment il a fait rechercher et transcrire à Édesse un «Livre des renards» dans l'espoir d'y trouver un nouveau manuscrit du Kalila et Dimna. Son espoir a été déçu et il a dû se borner, dit-il, à éditer le texte syriaque d'après les quatre copies du manuscrit *inaccessible* de Mardin.

Il aurait suffi cependant à M. Schulthess de *parcourir les tables du Journal asiatique* pour y trouver trace du manuscrit original «inaccessible» de Mardin : IXe série, t. XX (1902), p. 455, sous le mot *Kalila*, à côté du renvoi à une note intéressante de M. René Basset, on lit : *Le manuscrit original du texte syriaque présenté à la société par M. Graffin, qui annonce son intention d'en donner une nouvelle édition*, V, 340. En se reportant au tome V, on y lit que Mgr Graffin *avait alors en sa possession une photographie du manuscrit original de Mardin.* Il a acquis depuis lors le manuscrit lui-même et — pour qu'on ne l'ignore plus — nous l'avons présenté à nouveau à la Société asiatique et nous en donnons une description dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1911, n° 2. Si nous avons un peu insisté sur cette mésaventure du savant professeur de langues sémitiques, le plus actif des syriacistes allemands, c'est pour excuser par avance les éditeurs qui pourront se trouver dans un cas analogue. D'ailleurs, pour diminuer ses regrets dans une large mesure, Mgr Graffin nous autorise à écrire que le manuscrit original est à sa disposition s'il veut en donner une édition définitive dans la *Patrologie orientale*.

M. Schulthess a d'ailleurs tiré le meilleur parti des quatre copies qu'il possédait et des conjectures de MM. Bickell, Blumenthal, Nöldeke : il s'est aidé des nouvelles éditions du Pañcatantra (J. Hertel) et de la version arabe (Cheïkho). Le manuscrit (fol. 54 v°) porte p. 87_8 : ܘܡܫܬܪܝܢܬܐ et p. 87_{18} : ܘܡܣ̈ܟܢܬܐ au lieu de ܘܡܫܪܝܢܬܐ et ܘܡܣ̈ܟܢܬܐ. On lit aussi, p. 87_8, dans le manuscrit : ܗܿܘ ܫܘܢܪܐ ܪܘܡܐ. ܕܡܫܬܡܗ mais, de première main, le mot ܕܡܫܬܡܗ est surmonté d'un *élif* et le mot ܪܘܡܐ d'un *beth* pour montrer qu'il faut les intervertir, on peut donc dire que le manuscrit porte : ܗܿܘ ܫܘܢܪܐ ܕܡܫܬܡܗ ܪܘܡܐ «ce chat nommé Roumâ». Deux copistes (*a*, *c*) ont omis

ܕܡܣܟܘ, un troisième (*b*) a écrit : ܗ̇ܘ ܡܟܘ ܪܘܚܐ ܕܡܣܟܘ, il a conservé l'interversion et a ajouté une consonne. D'autres fois les copistes semblent avoir été unanimes à corriger certaines fautes, car au lieu de ܕܐܣܝܐ 87_{11} et ܡܥܠܟܘܗ 87_{12} qui sont imprimés sans variantes, le manuscrit porte : ܕܐܣܝ et ܡܥܟܟܘܗ. De même, au lieu de ܒܠܝܐ ܒܒܓܒܒܐ qui figure sans variante 87_{13}, le manuscrit porte : ܒܠܝܐ ܒܒܓܒܒܗ ܒܒܓܒܒܐ. A noter aussi que ܦܢܝܢܐ «je me détourne», 87_{15}, est écrit dans le manuscrit .ܗܘܛ. entre deux points et renversé, car le scribe y a peut-être lu «Satan». Cette étrangeté nous explique pourquoi le copiste *b* a omis ce mot. En d'autres endroits c'est *b* qui a copié le plus fidèlement; par exemple, ܕܐܬܡܠܠܘ, 87_2, est la lecture du manuscrit et du copiste *b*, tandis que les autres copistes ont écrit : ܕܐܬܠܠܘ (*a*, *c*) et : ܕܐܬܡܠܠܝܢ (*d*); ܕܦܣܩܢ, 87_3, est encore la leçon du manuscrit et de *b*.

Il suffit de ces remarques, faites sur la page 87 [1] de l'édition de M. Schulthess, pour montrer l'importance du manuscrit original; nous regretterons seulement en terminant que les éditions des textes orientaux continuent d'être si uniformes et si denses. Le manuscrit de Kalila et Dimna présente des divisions et des noms à l'encre rouge qui servent de points de repère, tandis que l'édition est en un uniforme estranghélo, avec peu d'alinéas, et rend assez longue la recherche des passages correspondants. On ne peut, sans doubler le prix du tirage, employer l'encre rouge dans nos éditions, mais il est facile du moins d'employer des caractères de même corps, mais différents, pour produire dans les textes orientaux l'effet des caractères gras ou italiques dans nos impressions occidentales. Mgr Graffin, à qui l'on doit déjà tant d'heureuses initiatives, a encore eu celle d'employer un caractère estranghélo gras, mélangé au

[1] Il est inutile de dire que le style est mauvais, car il en est ainsi dans presque toutes les traductions. Ce nous est une nouvelle raison pour croire que le texte syriaque du dialogue des *Lois des pays* de Bardesane n'est pas une traduction, car la langue est excellente et les quelques hellénismes que l'on peut y relever prouvent uniquement que le grec, à la fin du IIe siècle, n'était pas inconnu des hommes instruits, à Édesse. Le contraire serait plutôt étonnant. Bardesane dit qu'il a comparé les livres des Chaldéens et des Égyptiens, *Patr. Syr.*, II, 580 : il y a bien des chances pour qu'il n'ait connu les derniers que par des écrits grecs. Jusqu'à nouvelle découverte, nous n'avons donc rien à changer à ce que nous avons écrit *supra*, X^e^ série, t. XVI, 1910, p. 216-218; cf. *Z.D.M.G.*, t. LXIV, p. 745-750. Car l'existence d'un texte grec différent de celui que nous a conservé Eusèbe est trop hypothétique.

caractère jacobite, pour composer les mots écrits en rouge dans le manuscrit des hymnes de Sévère d'Antioche[1].

F. Nau.

The song of songs, accented in accordance with the poetic system. With a rhytmic translation, by G. A. Noyes, Col. (late) R. A. — London, Luzac and Co (s. d.); in-4°, 22 pages.

Trois livres bibliques, les *Psaumes*, *Job* et les *Proverbes*, renferment une accentuation spéciale, que l'on a dénommée *poétique*. Ces accents dits poétiques ne se retrouvent nulle part ailleurs dans la Bible.

M. Noyes s'est amusé à imprimer le texte hébreu du *Cantique des Cantiques*, en l'agrémentant de l'accentuation poétique, conformément au système de Wickes, *Hebrew poetical accents*.

Dans une préface d'une page, l'auteur expose que le *Cantique des Cantiques* est un poème dramatique. Il s'avise de découvrir que ce livre biblique, essentiellement poétique, a été pourvu par les massorètes de l'accentuation en prose et il adapte au texte hébreu du Cantique le système d'accentuation des trois livres poétiques.

C'est une distraction typographique que peut s'accorder quiconque est un peu versé dans les choses de l'hébreu. M. Noyes pratique abondamment le système d'une dichotomie qui nous paraît arbitraire. Il ne se contente pas d'aller à la ligne chaque fois qu'il rencontre un *atna'h* dans le texte massorétique : il coupe encore ces divisions du demi-verset et il en arrive forcément à faire un usage presque immodéré du *maqqeph*. Il conserve souvent l'*atna'h*, alors que, pour bien faire, il aurait dû employer le *merka mahpacatum* qui remplace souvent l'*atna'h* dans les livres poétiques.

Il y a, en outre, quelque danger à adapter à un livre biblique un système nouveau d'accentuation alors que les massorètes ont si soigneusement accentué leurs livres sacrés. C'est ainsi que, dans les livres dits poétiques et dans les autres, l'accent sert quelquefois à distinguer des mots de sens divers, par exemple : שַׁבְתִּי (*Zacharie*, viii, 3), signifie : *je reviens*, et שִׁבְתִּי (*Ps.* xxiii, 6), signifie : *ma demeure*. Dans de pareils

[1] Cf. E. W. Brooks, *The hymns of Severus of Antioch and others in the Syriac version of Paul of Edessa as revised by James of Edessa*, dans *Patrologie orientale*, t. VI et VII, Paris, 1911. Nous avons déjà signalé, *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVI (1911), p. 105, qu'on trouve dans cet ouvrage (*Patr. or.*, VII, 726) une citation des versets 1 à 6 du *Ps.* iii de Salomon.

cas, comment fera M. Noyes pour ne pas prêter à confusion, s'il transporte l'accentuation poétique dans des livres que les massorètes ont accentués prosaïquement? M. Noyes accompagne sa disposition typographique du texte hébreu d'une traduction anglaise linéaire. Il a omis de traduire le titre, de sorte que nous ne savons pas comment il entend le *lamed* qui précède le nom de Salomon. Est-ce un *lamed auctoris?* Est-ce un livre écrit *par* Salomon, ou *contre* Salomon, ou *pour* Salomon?

Combien d'ouvrages, dans la littérature profane, respirent une poésie d'une rare intensité, bien qu'écrits en prose, et qui perdraient à être mis en vers! Le *Cantique des Cantiques* a, lui aussi, sa poésie que n'atténuera ni n'augmentera un dispositif nouveau d'accents dits poétiques. C'est pure distraction de dilettante.

F. Macler.

The commentary of Rabbi Meyuhas b. Elijah on the Pentateuch. Edited, for the first time, from the unique MS. (Add. 19970) in the British Museum, by A. W. Greenup... and C. H. Titterton...: *Genesis.* — London, 1909: in-16, 131 pages.

On chercherait en vain une notice biographique sur l'auteur dans l'Encyclopédie juive. On en chercherait surtout inutilement dans un avant-propos quelconque des éditeurs. Toute explication, toute indication, toute bio-bibliographie fait défaut. Il est vrai qu'on ne nous donne ici que le commentaire sur la *Genèse;* on a encore quatre chances sur cinq que notre religion soit éclairée sur ce mystérieux commentateur nommé Meyuhas b. Elijah.

Le volume débute bien par une préface (הקדמה) de 2 pages non paginées et j'espérais qu'elle était due aux savants éditeurs. Nullement. C'est un simple avertissement de l'auteur sur la nécessité qu'a la Sainte Écriture d'être continuellement étudiée par les commentateurs et où il fournit quelques explications exégétiques.

Ce qui fait l'importance de Meyuhas b. Elijah, c'est qu'il est un des rares commentateurs juifs de Byzance. L'école exégétique biblique commence dans l'empire byzantin, dans la seconde moitié du XIe siècle et se continue jusqu'au XVIe ou XVIIe siècle. Le commentaire de Meyuhas est rempli de gloses grecques et il serait peut-être du XIIe siècle et peut-être du XVIe siècle.

Ces renseignements intéressants, et bien d'autres encore, dont nous devrions être redevables aux éditeurs, sont fournis par M. Samuel Poznanski, au compte rendu détaillé duquel il suffira de renvoyer le

lecteur pour plus ample information, dans la *Revue des Études juives*, 1910, p. 154 et suivantes.

F. Macler.

Codex Climaci rescriptus. Fragments of sixth century Palestinian Syriac texts of the Gospels, of the Acts of the Apostles and of St. Paul's Epistles. Also fragments of an early Palestinian lectionary of the Old Testament, etc. Transcribed and edited by Agnes Smith Lewis... With seven facsimiles (*Horae semiticae*, n° VIII). — Cambridge, at the University Press 1909; in-4°, xxxi, 201 pages. Prix : 10 sh. 6 p.

C'est une importante et intéressante contribution à la littérature syro-palestinienne, qui comprend des textes rédigés dans le parler de Palestine à l'époque de Jésus, de telle sorte que certains savants ont tenu ce dialecte pour la langue maternelle du Christ et de ses disciples. Il est vrai que les fragments ici publiés remontent au vi^e siècle ou sont peut-être plus anciens, suivant que l'on admettra que les melkites, après s'être séparés des monophysites à la suite du concile de Chalcédoine (451), exécutèrent pour eux-mêmes une version des livres saints dans le parler palestinien, ou adoptèrent une version déjà existante.

A un autre point de vue, les fragments que nous offre Mrs. Lewis intéressent le monde savant à un haut degré, puisqu'ils offrent des variantes que l'on ne rencontre pas dans les autres textes syriaques, ce qui permet de supposer, jusqu'à ce que la preuve matérielle en ait été fournie, variante par variante, que parmi les textes syriaques actuellement connus, les uns représenteraient une version exécutée sur l'hébreu, tandis que d'autres découleraient de la Septante. C'est une voie nouvelle qui s'ouvre aux exégètes et aux philologues.

F. Macler.

رسائل البلغاء *Petits traités des auteurs éloquents*, publiés dans la revue *El-Moqtabas* par Mohammed Kurd-ʿAlî et réunis en volume. — Le Caire, imprimerie Zhâhir, 1326 (1908); 1 vol. in-8°, ى + 100 pages.

Le rédacteur bien connu de la revue arabe *El-Moqtabas* a eu l'idée excellente de réunir en un volume la publication qu'il avait faite d'un certain nombre de petits traités inédits dus, les uns à la plume du célèbre Ibn-el Moqaffaʿ, le traducteur de *Kalîla et Dimna*, les autres à celle du *kâtib* ʿAbd-el-Ḥamîd ben Yaḥya. Celui-ci, d'abord simple maître d'école à Koûfa, devint l'ami du khalife oméyyade Merwân II el-Djaʿdî avant sa promotion à la dignité suprême de l'empire arabe; il fut ensuite son

secrétaire, et, fidèle dans la bonne comme dans la mauvaise fortune, il accompagna son maître quand celui-ci fut poursuivi par les Abbassides triomphants. Livré au préfet de police d'Es-Saffâḥ, il périt dans les tourments en 132 de l'hégire. On dit aussi qu'il fut tué en Égypte. Mas'oûdi prétend avoir vu de ses descendants à Fosṭâṭ : on les appelait Banou'l-Mohâdjir : quelques-uns d'entre eux étaient secrétaires des Toulounides. Cf. *Livre de l'Avertissement*, trad. Carra de Vaux, p. 424.

Les traités d'Ibn-el-Moqaffa' contenus dans ce volume sont : 1° *El-adab eç-çaghîr*, copié sur un manuscrit de l'an 420 (1029), faisant partie d'une collection particulière à Ba'albekk, et publié par le chéïkh Ṭâhir el-Djézâïrî ; 2° *Ed-dorrat el-yatîma ;* 3° une seconde *yatîma* fort courte, de la même provenance que le n° 1 (2 pages) ; 4° des apophtegmes (2 pages) extraits du ms. arabe n° 119 de la Bibliothèque khédiviale du Caire ; 5° les Compagnons du khalife, extrait du ms. arabe n° 587 de la même bibliothèque ; 6° un *Taḥmîd* ou recueil de formules variées à la louange de Dieu ; 7° de petits traités abrégés sur divers modèles de salutation épistolaire, sur les condoléances, les remerciements, la manière de réclamer pour ses besoins, c'est-à-dire la rédaction des requêtes et suppliques ; 8° un traité adressé à Yaḥya ben Ziyâd el-Ḥârithî sur la confraternité, et 9° la réponse du même Yaḥya ben Ziyâd.

Mais ce n'est pas fini. Nous avons encore : 10° des conseils à l'héritier présomptif de l'empire et des réflexions sur la tactique de l'armée, adressés à 'Abdallah ben Merwân quand celui-ci se mettait en campagne pour combattre le khâridjite Eḍ-Ḍaḥḥâk ben Qaïs ech-Chéïbânî qui se révolta à Koûfa et Wâsiṭ en 127 (745) ; 11° des remarques sur le jeu des échecs et 12° sur diverses questions ; 13° un traité adressé aux expéditionnaires des administrations publiques par le *kâtib* 'Abd-el-Ḥamîd ben Yaḥya, reproduit d'après l'édition de Boulaq des *Prolégomènes* d'Ibn-Khaldoûn et confronté avec deux manuscrits appartenant, l'un à Aḥmed Zéki-bey, l'autre à Aḥmed Tîmoûr-bey.

Le passage inintelligible de la page 67, ligne 15, signalé par un point d'interrogation entre parenthèses, doit être corrigé ainsi : ولا يُتعدّى فيها بأمنِ | آ | حدٍ «Et quand on s'y tient (à la sagesse) on n'attaque la sécurité de personne.»

Une préface de 10 pages renferme les renseignements essentiels se rapportant à la biographie des deux auteurs dont on publie les petits traités. M. Kurd-'Alî a rendu un grand service à la littérature arabe dont il fait connaître des documents peu utilisés jusqu'ici.

Cl. Huart.

N. I. MARR. *Les strophes initiales et finales du « Chevalier à la peau de panthère » de Chota Roustavéli.* Texte géorgien, traduction russe et commentaire, précédé d'une étude : *Sur l'amour courtois et la chevalerie dans le poème de Chota* (*Textes et recherches de philologie arménienne et géorgienne*, vol. XII). — Saint-Pétersbourg, 1910.

Ce nouvel ouvrage du professeur Marr comptera parmi les plus intéressantes publications du savant orientaliste de Saint-Pétersbourg. Le volume contient, outre un essai de reconstitution du texte de Chota, une étude approfondie sur certains motifs de l'ancienne poésie géorgienne, étude d'autant plus précieuse qu'elle contribue en même temps à l'histoire comparée de l'amour courtois, de la chevalerie et de la féodalité.

L'étude en question est divisée en douze paragraphes, que l'on pourrait grouper en deux grands chapitres. Dans les paragraphes 3-7, l'auteur passe en revue tous les points essentiels du code amoureux et chevaleresque, tels que nous les trouvons formulés dans la poésie géorgienne des XII[e] et XIII[e] siècles: les paragraphes 8-12 sont consacrés à un examen critique des facteurs principaux qui ont créé l'idéal de l'amour courtois peint par les poètes de l'ancienne Géorgie.

Cet amour idéal est un des thèmes cardinaux du *Prologue* de Chota et un des motifs principaux de son poème. La femme, c'est le centre lumineux vers lequel gravitent toutes les pensées et les intentions du héros. La femme, c'est son vrai seigneur; il la sert (str. 129, éd. de Caritchachvili, Tiflis, 1903); il accomplit en son nom des exploits qui les couvrent de gloire lui et elle (364, 2). Le vrai amant vénère sa bien-aimée (13, 4): l'amour le fait beau, large et gai (400), chaste et loyal (16): il lui inspire l'éloquence, la sagesse et la patience qui lui permet d'endurer tous les maux et toutes les peines amoureuses (14). Celui qui aime de cette façon idéale est un vrai serviteur de sa dame et, en même temps, un vrai *kma* (ყმა). Tout ceci rappelle bien les idées de l'épopée courtoise européenne. L'analogie est incontestable et d'autant plus instructive qu'elle relie deux séries de faits absolument indépendantes l'une de l'autre, mais se rattachant à la même époque. Plus nous les examinons de près plus nous y trouvons de points de contact élargissant l'analogie dans un sens nouveau, bien qu'intimement lié avec le point de repère.

Perfieit amador, pour parler avec les anciens poètes de la Provence, est un vrai *kma*, guerrier, héros. Or ce *kma* apparaît au XI[e] siècle, et même plus tôt, avec la signification de *vassal*, d'un *homme rattaché à son suzerain* (en géorgien *patron*) *par des liens d'intérêt foncier*. Mais les recherches de M. Marr nous permettent d'aller plus loin et de voir dans

ce *kma* l'équivalent de *chevalier*, sans que les termes soient, toutefois, absolument identiques et que les notions qu'ils expriment coïncident jusqu'aux moindres détails. Selon M. Marr. *kma* aurait le sens de *chevalier* dès le XIIe siècle. *Ǩma* sert son patron et fait tout pour répandre la renommée de son seigneur. Entre tous les autres, les *kma-ni* excellent à accomplir des exploits militaires (p. XVII-XX); mais ils se distinguent aussi par toute une série de qualités paisibles : ils sont larges, désintéressés, toujours prêts à aider les faibles; ils se font remarquer par la compassion envers les malheureux et par leurs dispositions esthétiques (p. XX et suiv.).

Les liens qui attachent les *kma-ni* entre eux sont ceux du compagnonnage ou de fraternité fictive. Il est intéressant, à cet égard, de signaler le terme *mo-km-e* «compagnon» qui apparaît bien souvent à la place du *kma*. On appelle aussi les meilleurs parmi les *chevaliers* géorgiens *dmobil-i* ou *dma-d naφiθ-ar-i* (de *dma* «frère»), frères-compagnons ou compagnons jurés, qui rappellent vivement les frères et les *cumpainz frere* des chansons de geste. Les rapports entre Tariel et Avtandil sont d'une rare intimité et correspondent parfaitement à ceux de Roland et d'Olivier, compagnons célèbres de l'épopée française (1311, 1; 1524, 3, etc.). Malheureusement le poète ne nous donne pas de renseignement précis sur la cérémonie qui accompagnait le contrat du compagnonnage: Tariel et Avtandil s'étaient voué leur foi par un pacte solennel, qui consistait en une énumération des engagements qu'ils prenaient l'un et l'autre en les plaçant sous l'invocation divine, et un serment qu'ils se prêtaient mutuellement (646, 3-4; 647, 2, etc.).

Dans les plus anciens monuments de la littérature profane géorgienne nous rencontrons à côté de *kma*, et dans le même sens, *tabuk-i*, (ტაბუკი). Les deux termes apparaissent, par exemple, dans l'*Amirandarédjaniani*. Aux yeux de l'auteur de ce dernier poème, *tabuk-i* c'est le type du guerrier idéal, imprégné de l'esprit du *kma* de l'époque classique. A ce qu'il paraît, le terme avait été connu dans cette acception dès le VIII-IXe siècle (p. XXX et suiv.).

Si tout ce que nous venons d'exposer rapidement nous permet de constater dans la vie militaire et sociale de l'ancienne Géorgie des rapports fort importants au point de vue sociologique et, dans sa littérature, l'existence d'un idéal amoureux et chevaleresque analogue à celui qui s'est développé dans la poésie européenne médiévale, la terminologie citée plus haut nous amène nécessairement à la question de chronologie et des origines.

La bifurcation sémasiologique de *kma* (guerrier, chevalier; vassal, serviteur) peut être considérée au point de vue logique : 1° comme le résultat de l'évolution du sens primitif du mot *kma* «adolescent»; 2° comme reflet de deux termes sémasiologiquement distincts, mais phonétiquement identiques. M. Marr suppose à côté de *kma* un **kmaθ* hypothétique, dérivé de la racine *kmθ*, sémit. *kbd* (cf. arabe عَبْد «serviteur, esclave»; hébreu עֶבֶד «esclave, serf»: cette intéressante étymologie fera l'objet d'une prochaine publication de M. Marr). Ce second *kma* nous expliquerait alors la signification «vassal, serviteur».

Quelle que soit l'origine de *kma*, il est évident que *kma* et *tabuk-i* ont été entraînés, à un moment donné, dans une évolution des rapports sociaux, qui leur a imposé le sens de *chevalier*. Je suis enclin à admettre que *kma*, qui signifiait alors «adolescent, brave, vaillant», a été le premier parmi les termes analogues à réagir sur ce nouvel ordre de choses, qu'il a reflété, par conséquent, plus profondément (cf. *mokme*). De quelque manière que l'on s'explique *kma*, il est certain que la crise mentionnée n'était pas de nature exclusivement économique. Les relations personnelles ont été en Géorgie, comme jadis en Europe, la base essentielle des rapports entre le vassal et son seigneur : les *kma-ni*, liés les uns aux autres, comme compagnons jurés, par un serment solennel, rattachés à leur *patron* par des rapports personnels, c'est le vieux clan dont une nouvelle organisation sociale s'est emparée plus tard. C'est aussi dans la vie de ce clan primitif qu'il faut chercher les germes de l'idéal chevaleresque des *kma-ni* du XIIe siècle. Telles sont les conjectures que suggère l'étude de M. Marr. Des recherches nouvelles de l'infatigable auteur nous feront sans doute connaître de plus près le rôle joué par les *kma-ni* dans l'histoire de la Géorgie. L'idéal de Chota est celui du groupe qui dominait à son époque; reste à savoir si cet idéal s'appuyait, et dans quelle mesure, sur une base nationale. M. Marr signale les mots *kma* et *mokme*, avec le sens de «guerrier, paladin», dans les chansons populaires de la Géorgie (p. XXXVIII; voir les chansons pchaves). Un poète contemporain, Vaja-Pchavéla, qui a traité ce thème dans ses vers, le qualifie de motif populaire khevsour (p. XXXVIII). Il serait intéressant de savoir ce qu'on pourrait, dans tout ceci, mettre sur le compte de l'ancienne tradition populaire, et ce qui est le résultat de l'influence aristocratique.

La question des origines de l'amour courtois est de beaucoup plus compliquée. Comment s'est formé cet idéal curieux? Est-ce par évolution graduelle de tendances purement locales ou par adaptation d'idées empruntées à un milieu étranger? Chota s'est servi pour son poème

d'un conte persan; cet original du *Chevalier à la peau de panthère* ne nous est pas parvenu, ce qui nous empêche de nous rendre compte de la façon dont le conteur persan avait traité l'amour de ses héros. Toutefois il paraît probable qu'une tendance idéaliste dans la peinture des amours n'était pas étrangère à la poésie persane. R. A. Nicholson (*A literary history of the Arabes*, Londres, 1907) essaie d'établir toute une série de points de contact entre les traditions chevaleresques des Arabes et la poésie courtoise de la France au moyen âge. Mais, même si nous étions renseignés mieux que nous ne le sommes actuellement sur les poèmes romantiques persans du siècle de la reine Tamara et du précédent, si les analogies entre l'idéalisme érotique des Géorgiens et des Persans étaient frappantes, la question que nous venons de formuler n'en resterait pas moins entière : l'emprunt suppose un choix et, par conséquent, une évolution parallèle dans le milieu qui emprunte. Le problème, à nos yeux, ne peut être résolu d'une façon satisfaisante qu'après des recherches minutieuses dans le domaine de la poésie populaire, des mœurs et usages locaux (voir, par exemple, les études de V. Wesselofsky, *Tri glavy*, p. 103, et un article dans le *Caucase*, 1897, n° 152) et de l'histoire de la famille et de la société géorgienne au XIIe siècle, ainsi que de sa littérature écrite. Loin de nous donner une solution définitive, M. Marr s'en tient, dans le chapitre final de son étude, à ces deux derniers points. Il attire notre attention d'abord sur le néoplatonisme, un des facteurs les plus importants de la culture morale de la Géorgie des Xe-XIIe siècles. Ce mouvement a contribué puissament à étendre le cercle des connaissances morales et philosophiques de la société géorgienne et à faciliter la vulgarisation des idées religieuses et littéraires inspirées du dehors (voir Marr, *Jean de Petritz, néoplatonicien géorgien des XIe-XIIe siècles*, dans les *Mémoires de la section orientale de la Société archéologique*, XIX, 1909, p. 53 et suiv.). L'influence des anachorètes (p. L et suiv.) doit être, selon nous, malgré ce qu'en dit M. Marr, écartée absolument : entre la fuite du monde et la mortification de la chair d'un côté et l'adoration de «la femme divinement belle» de l'autre, il y a tout un abîme. L'extase mystique, qui distingue ces ardents serviteurs de Dieu ne nous sert de rien, car elle fait rentrer la question dans les limites du mysticisme, cette fois-ci du mysticisme pratique.

Dans la seconde partie de son livre M. Marr essaie de reconstruire le *Prologue* du *Chevalier*. Au moyen de quelques transpositions légères, le docte auteur a réussi à rendre intelligible et logiquement harmonieux ce *Prologue*, que l'on était tenté de proclamer apocryphe : le résultat qu'il a obtenu suivant cette méthode annule en majeure partie les principaux

arguments de la critique radicale. L'ordre des couplets proposé par M. Marr est le suivant :

	ÉDITION de CARITCHACHVILI.		ÉDITION de CARITCHACHVILI.		ÉDITION de CARITCHACHVILI.
1......	1	11......	18	21......	23
2......	3	12......	9	22......	24
3......	25	13......	12		
4......	26	14......	8	*4*......	15
5......	4	15......	10	*12*......	27
6......	5	16......	11		28
7......	17	17......	19	*13*...	31
8......	16	18......	20		13, 30, 14
9......	6	19......	21	*16*......	29
10......	7	20......	22		

Le texte est accompagné de nombreuses notes éclaircissant toute une série de passages obscurs du précieux monument de l'ancienne poésie géorgienne.

Tels sont, somme toute, les résultats les plus importants de l'étude de M. Marr. Preuve nouvelle de son zèle infatigable, la publication dont nous venons de rendre compte traduit parfaitement le caractère des recherches de l'orientaliste russe qui fraie des chemins nouveaux dans l'étude de la linguistique, de l'histoire et de la littérature des peuples de langues arménienne, géorgienne et autres idiomes apparentés (groupe japhétique d'après la terminologie de M. Marr).

V. Chichmaref.

Castes and Tribes of South India. Madras, Government Press, 1909; 7 vol. in-8° : I, A-B (XII)-397 pages; II, C-J (VI)-501 pages; III, Ka-Kor (IV)-503 pages; IV, Kori-Mara (IV)-501 pages; V, Marak-Pal (IV)-487 pages; VI, Palli-S (IV)-457 pages; VII, T-Z (IV)-439 pages. Bel ouvrage illustré de nombreuses photographies.

Le nom de M. Thurston est une garantie certaine d'exactitude au point de vue purement anthropologique, mais l'ouvrage traite aussi et surtout de l'ethnographie du Sud de l'Inde. L'auteur a dû souvent recourir à des collaborations diverses et il s'est aidé de documents officiels, ou de notes privées émanant de sources très différentes. Beaucoup de ces contributions viennent de personnes bien intentionnées mais peu au courant des méthodes scientifiques : ces notes manquent fréquemment de précision et l'orthographe des noms indigènes y est vraiment trop irrégu-

lière, de sorte que les mêmes mots se rencontrent plusieurs fois, écrits de manières différentes. D'autre part il semble qu'on ait voulu donner à l'ouvrage une apparence plus importante que celle qu'il a réellement, l'impression est large et les sept volumes pourraient être facilement réduits à trois ou quatre. En revanche il est regrettable que M. Thurston n'ait pas joint à son ouvrage, sinon un index général, du moins une liste des articles qui aurait tenu peu de place et faciliterait singulièrement les recherches.

Prenons un article au hasard, par exemple *Vellâla* qui est le nom de la caste la plus importante du pays tamoul.

M. Thurston cherche d'abord l'étymologie du mot. Les *Vellâla*, ou plus exactement *Veḷḷâḷa* (prononcé sur la côte *Veḷḷâja*), qui varie en *Vêḷâḷa*, sont généralement propriétaires agriculteurs; on dérive ce mot de *veḷḷâṇmei* «moisson», qui serait composé de *veḷḷam* «eau» et *âṇmei* «arrangement». Ces explications sont tout à fait inexactes, car ce n'est pas *veḷḷâḷa* qui dérive de *veḷḷâṇmei*, mais *veḷḷâṇmei* qui dérive de *veḷḷâḷa* ou plus exactement *veḷḷâḷan* : *an* est la terminaison masculine relativement récente; *âḷ* qui s'emploie aujourd'hui en tamoul pour «individu» était primitivement «homme», signification qu'il a gardée en toda. Que signifie *veḷ* ? Nous trouvons dans les vocabulaires les mots *veḍi* «peur, tonnerre, explosion, se fendre», *veḍil* «mauvaise odeur», *veḍukku* «colère», *veṭkam* «crainte, honte», *veṭku* «avoir honte», *veṭṭu* «couper, tailler», *veṭṭei* «chaleur, rase campagne», *veṇ* «blancheur», *veḷi* «air, plaine, explosion, colère», *veḷḷei* «blancheur, écureuil», *veḷiru* «ignorance, blancheur», *veḷḷam* «torrent, inondation», *veḷḷi* «argent, la planète Vénus» : on peut en rapprocher *viḍu* «quitter, laisser», *viṇ* «air, ciel», *viḷakku* (prononcer *veḷukku*) «lampe, lumière», et *vêḷvi* «sacrifice», *vêṇḍu* «désirer», *vêḷ* «jeune homme», nom donné aux dieux Kâma et Subrahmanya, etc. Il résulte de ce tableau une racine exprimant un mouvement avec la nuance d'un développement, d'une extension, d'un éclat; dans *veḷḷâḷ* par conséquent *veḷ* indique probablement le travail, l'activité et par suite le mot prend la signification de «homme laborieux», appellation qui convient particulièrement aux cultivateurs. M. Thurston donne ensuite deux ou trois légendes racontant l'origine de la caste, dont l'une est évidemment traduite du télinga : elles sont religieuses, modernes, sans aucun fondement historique, par conséquent sans intérêt.

Les Vellâja, comme nous disons à Pondichéry, prétendent d'ailleurs être une caste noble; ils appartiendraient à une division de la troisième caste brahmanique, dite Bhûvâiçya «négociants propriétaires de terrains cultivés»; ces prétentions sont absolument inadmissibles, car lors de

l'invasion et de la civilisation aryenne qui s'opérait par les guerriers suivis des brahmes, tous les habitants du pays furent assimilés aux Sudras. Les Vellâja d'ailleurs prétendent aussi que plusieurs d'entre eux ont été rois dans le pays, mais cela n'est pas prouvé. Les Vellâja sont de toutes les populations de la pointe méridionale ceux qui parlent le tamoul le plus pur; on ne constate chez eux aucune coutume qui les distingue de leurs congénères; ils se divisent en plusieurs catégories :

1° *Tondamandalavellâla*, qui viennent du pays des Pallavas, entre Madras et Pondichéry, qui ajoutent à leurs noms personnels l'appellation de *Mudali* (prononcé *Modely*) «chef, prince»;

2° *Côjiyavellâla*, originaires du Çôja, ancien royaume du Tanjaour, qui s'appellent *Pillei* (prononcé *Poullé*) «enfant»;

3° *Pândiyavellâja*, qui habitaient le Maduré;

4° *Kongavellâja*, primitivement natifs du Coimbatour, ces derniers prennent le titre de *Kavundan* (de *kundo* «puits»?) tandis que les Pandiyas ont celui de *Pillii*;

5° Les *Tuluvas* (occidentaux);

6° Les *Kondeikatti* «qui ont les cheveux longs, attachés en chignon»;

7° Les *Vellançetti* «marchands»;

8° Les *Agamudeiyân* «propriétaires d'une maison», et beaucoup d'autres que nous ne pouvons énumérer ici.

On peut ajouter à ces détails que dans les fêtes publiques les Vellâja arborent un drapeau blanc avec l'image d'une charrue traînée par deux bœufs; ils sont çivaistes et appartiennent à la main droite.

Cette division des castes du Sud de l'Inde en main droite et en main gauche est extrêmement importante; la main droite est caractérisée par le drapeau blanc et la gauche par le drapeau rouge. Chaque main revendique des privilèges particuliers comme celui de porter des babouches, de sonner de la trompe dans les cérémonies privées ou publiques, de faire passer des processions religieuses dans certaines rues, etc.; des querelles très vives éclatent souvent entre les castes de l'une et l'autre main qui dégénèrent en véritables combats et nécessitent l'intervention de la force armée. Les deux mains prétendent à la primauté, mais leurs prétentions ne reposent que sur des traditions sans fondement réel. Cette division ne paraît pas très ancienne, car aucun auteur important n'en fait mention. Il n'est pas difficile cependant d'en établir l'origine : si l'on dresse le tableau général des castes du pays tamoul, on voit que la main droite comprend surtout les cultivateurs, les jardiniers et en général les travailleurs des champs, tandis que la main gauche est composée des commerçants, des artisans et des ouvriers manuels. M. Thurston

ne semble pas s'en être préoccupé, du moins je n'en ai trouvé dans son livre que de très rares mentions et c'est une lacune assurément très regrettable.

Il convient de remarquer que les Parias, qui forment dans le Sud de l'Inde une caste parfaitement définie, prennent le titre de *Valangamattâr* c'est-à-dire *Valaṅgeimugattâr*, qu'on peut traduire «ceux qui sont en avant, au premier rang, de la main droite». Ce sont les descendants des premiers propriétaires du sol, des premiers habitants du pays.

Julien Vinson.

L. Cadière. *Monographie de la semi-voyelle labiale en sino-annamite et en annamite. Essai de phonétique comparée de ces deux langues* (Extrait du *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 1908-1910). — Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910; gr. in-8°, 342 pages.

Je me rappelle avoir vu, quand j'étais jeune étudiant, un ouvrage intitulé : *De particula ἂν libri quatuor;* je ne l'ai jamais lu et j'ai oublié le nom de l'auteur : le titre m'avait suffi. Comment M. Cadière a-t-il bien pu remplir 342 grandes pages en traitant de la semi-voyelle labiale en sino-annamite et en annamite?

A la première page il nous annonce que son ouvrage se divise en quatre parties, selon que la semi-voyelle labiale se présente : 1° sous la forme d'une consonne labiale; 2° sous la forme sourde; 3° sous la forme sonore; 4° sous la forme vocalisée. Or il n'i pas de semi-voyelle labiale *sourde* en annamite ni en sino-annamite.

Si l'on parcourt rapidement l'ouvrage, on i trouve que des formes *quan*, *ot*, *mui*, *truc*, *lum*, *vi*, *cup*, *phuong*, *xe*, etc., se correspondent et sont le même mot. Tout correspond à tout. Un mot peut se présenter sous toutes les formes imaginables. L'auteur propose les rapprochements les plus inattendus et fait pressentir qu'il i aurait là l'indice d'une étroite parenté entre l'annamite et le chinois. Le même procédé m'a servi un jour (*Revue des langues romanes*, XLV, p. 507) à montrer par plaisanterie que nombre de mots de la langue *éré* (Guinée septentrionale) rappellent d'une manière frappante des vocables grecs de même signification. La ressemblance sautait aux ieux, ce qui n'est point le cas pour les formes annamites et chinoises rapportées plus aut.

Voilà donc un livre qui s'annonce mal et si j'étais encore «jeune étudiant» je ne le lirais pas. Mais j'ai promis d'en faire un compte rendu et je ne suis pas de ceux qui rendent compte d'un livre sans l'avoir lu. Je viens donc de l'examiner très soigneusement, et je m'en félicite.

Si l'étude de la semi-voyelle labiale (c'est-à-dire du son *w*) a pu remplir un gros livre, c'est que l'auteur nous donne beaucoup plus que le titre ne semblait promettre. Il examine toutes les catégories de mots dans lesquelles le son *w* apparaît et toutes celles qui leur semblent apparentées. Il recherche dans ces dernières les traces plus ou moins latentes du *w* et il est obligé souvent pour arriver à les déterminer d'analiser toute la constitution fonique des mots. Il en résulte qu'en définitive ce livre nous apporte, comme l'annonçait trop discrètement le sous-titre, une bonne partie de la fonétique annamite et de la fonétique chinoise, l'une étant constamment comparée à l'autre.

Si l'auteur parle de semi-voyelles labiales sourdes, ce n'est pas à la suite d'une erreur matérielle qui serait grave, c'est simplement qu'il emploie un vocabulaire tecnique défectueux. Il s'en explique lui-même, mais un peu tard, dans la note de la page 245. Il appelle *sourds* des fonèmes qui sont sonores, il nomme *tonifiés* des fonèmes qui n'ont pas de ton; ce sont des maladresses qui agacent le lecteur, mais la téorie générale n'en est pas atteinte.

Enfin si les formes comparées jurent d'être l'une à côté de l'autre quand on les dispose comme nous l'avons fait plus aut, il n'en est plus de même lorsqu'on rétablit les intermédiaires. La plupart des rapprochements sont évidents et les mêmes séries de correspondances fonétiques se reproduisent continuellement.

Pénétrons au cœur de l'ouvrage. L'annamite et le sino annamite sont des langues monosiilabiques. Chaque monosillabe contient un élément vocalique, qui en est le noyau, et qui peut constituer le monosillabe à lui seul : *u* «obscur», *ê* «fatigue», *á* «laid», mais qui peut aussi être précédé et suivi d'éléments consonantiques ou sonantiques. Il sera donc commode pour l'étude et pour l'exposition d'examiner à part l'initiale, le centre et la finale. Naturellement s'il i a un *w* dans le mot, il apparaîtra devant le noyau vocalique; mais il pourra se présenter sous tous les aspects, depuis l'état zéro jusqu'à l'état voyelle.

1° *L'initiale.* — Nous trouvons à l'initiale les correspondances *wa*[1], *va*, *ua*, *ba*, *bua*, *ma*, *mua*, *pa*, *pua*, *pha*, *phua*, *ca*, *qua*, *ga*, *gua*, *kha*, *khua*, *ha*, *hua*, *nga*, *ngua*, *cha*, *chua*, *sa*, *sua*, *xa*, *xua*, *ya*, *yua*, *da*, *dua*, *gia*, *giua*, *tra*, *trua*, *nha*, *nhua*, *na*, *nua*, *ta*, *tua*, *đa*, *đua*, *tha*, *thua*, *la*, *lua*, *ra*, *rua*, etc.;

2° *Le centre.* — Au centre, nous avons *wa*, *a*, *wo*, *o*, *u*, etc.:

[1] Nous faisons suivre les éléments initiaux uniformément de la voyelle *a*, pour que l'exposition soit plus claire.

3° *La finale.* — La finale est *ai, e, oi, ui, i, an, at, ac, ach, ang, anh, am, ap, au*, etc.

S'agit-il là de simples correspondances fonétiques? On n'i voit rien qui puisse surprendre un fonéticien : au surplus, quand on sait que v. irlandais *il* et sanskrit *puruḥ* sont le même mot, que arménien *erku* et latin *duo* sont le même mot, on est prêt à ne s'étonner de rien. Toutes les correspondances que nous venons de signaler, on peut les retrouver sans chercher beaucoup dans nos langues indo-européennes. En voici quelques cas pour mémoire : *wa–a*, français *rwa* (*roi*) – dialect. *ra; a–o*, fr. *fam* (*femme*) – dial. *fòn; wo–o*, dial. *bwòn* – fr. *bòn* (*bonne*); *u–o*, fr. *nu* (*nous*) – dial. *no; ai–e*, anc. fr. *mai* – fr. *mè* (*mai*); *e–i*, fr. *chez* – dial. *či; e–a*, fr. *ver* – dial. *va; e–wa*, fr. *verre* – dial. *vwar; wa–o*, fr. *mwal* (*moelle*) – dial. *mol; wa–u*, fr. *nwa* (*noix*) – dial. *nu*, etc.

Voilà pour le vocalisme, sans sortir de France. Pour les finales, un seul mot en dira assez long, sans sortir de France : fr. *château* – dial. *castel, castèu, castet, castets, castex, castech*, etc.

Enfin, voici quelques exemples pour l'initiale : *wa–va*, angl. *waggon*– fr. *vagon; wa–vwa*, fr. *ouate* – dial. *vwat; qua–ca*, espagn. *cuatro–catorce; ca–ga*, provenç. *cat* – espagn. *gato; ca–cha*, provenç. *camel* – fr. *chameau; wa–gua–ga–vwa*, germaniq. *wardan* – ital. *guardare* – fr. *garder* – fr. dial. *vwaġa; qua–pa–ba*, ital. *quattro* – roumain *patru* – sarde *battor; qw–t*, latin *que* – gr. τε; *b–w*, gr. βορά – latin *uorare; t–s*, gr. τύ–σύ; *m–n*, latin *mespilu* – fr. *nèfle; n–l*, provenç. *nivel–livel; l–r*, anc. fr. *lousignol* – fr. *rossignol; c–h*, latin *collum* – allem. *hals; t–p*, gr. τέτ7αρες–πίσυρες; *d–b*, gr. δέρεθρον–βάραθρον; *qw–k–b–w* : v. aut.-allem. *queman* – allem. *kommen* – gr. βαίνω – latin *uenio; hw–w–v*, gotiq. *hweila* – v. aut.-allem. *wila* – allem. *weile; ph–g–ž*, gr. φόνος – v. irland. *gonim* – v. slav. *žęną; ph–b*, gr. φόβος – lituan. *bégu*, etc.

Aucune objection de principe ne saurait donc être élevée contre une téorie qui attribuerait à de simples évolutions fonétiques les différences que l'on remarque entre nos formes annamites et sino-annamites. Mais s'il est sûr que certaines de ces différences sont purement fonétiques, il est possible que d'autres soient morfologiques. L'évolution fonétique peut transformer, contracter, simplifier, détruire même divers éléments d'un mot; elle peut aussi les diftonguer, les dédoubler, les développer, en faire surgir de nouveaux. Mais quand on trouve dans une forme un fonème dont il n'i a pas trace dans une forme parente, ou quand on rencontre à la même place, dans deux formes parentes, deux fonèmes différents qui n'ont pas coutume de sortir l'un de l'autre, on a le devoir de se demander si l'on n'est pas en présence de morfèmes ajoutés à l'élément

fondamental du mot. Nous ne manquons pas dans nos langues indo-européennes de préfixes, de suffixes, d'infixes, d'élargissements de toute nature et de toute forme, et il n'i a aucune raison *a priori* de croire qu'il n'en soit pas de même dans les langues monosillabiques.

Sans parler des mélanges de mots, l'évolution fonétique et les additions morfologiques peuvent rendre compte de toutes les différences qui apparaissent entre les vocables d'une même famille. Mais parce qu'une évolution fonétique ou une addition morfologique est possible, ce n'est pas un indice qu'elle ait eu réellement lieu. Précisément parce que tout peut correspondre à tout, les explications isolées sont condamnées d'avance. Il faut que les explications soient fondées sur un certain nombre de rapprochements certains, et qu'elles se présentent par séries, formant un ensemble coérent.

La majeure partie des rapprochements proposés par M. Cadière sont indiscutables, et les correspondances fonétiques qu'il signale reviennent toujours les mêmes.

Qu'est-ce qui manque à son travail? Ce qu'il a eu raison d'éviter avec le plus grand soin d'un bout à l'autre : l'istoire. Il s'agit de remplacer les correspondances empiriques par des correspondances istoriques, il s'agit de savoir, non plus si telle forme équivaut à telle autre, mais si celle-ci est sortie de celle-là.

Mais ce travail n'est pas encore possible aujourdui. L'istoire et la cronologie de la langue annamite sont encore à peu près inconnues. Il i a en annamite un nombre considérable de mots qui ont été empruntés au chinois à une date relativement récente, et qu'il est en général assez facile de reconnaître. Il faudrait d'abord les mettre à part. Après cela, un certain nombre de monografies analogues à celle que nous avons sous les ieux et portant sur d'autres points seraient nécessaires pour établir nettement les règles de correspondances et d'alternances fonétiques. Nul n'est mieux qualifié que M. Cadière pour mener à bien ce travail préliminaire, qui en définitive pourrait être exécuté assez rapidement. Alors on s'attaquerait à la langue annamite débarrassée du chinois récent, et l'on rechercherait si elle est relativement *une*, ou si elle contient, à côté d'un fonds indigène, une large part empruntée au chinois à date très ancienne. On déterminerait ainsi si l'annamite est originairement apparenté au chinois ou s'il en est indépendant, on en dresserait la cronologie linguistique, on en ferait la grammaire comparée. Si ce n'est pas M. Cadière qui accomplit ce grand et beau travail, il lui restera toujours l'onneur d'en avoir jeté la première base.

Maurice Grammont.

PUBLICATIONS RELATIVES À L'INDOCHINE FRANÇAISE.

L'Indochine, qui n'occupait jadis qu'un des plus étroits compartiments de l'orientalisme, élargit sa place d'année en d'année. Depuis que l'École française d'Extrême-Orient a institué une enquête permanente sur l'histoire, l'archéologie, la linguistique, l'ethnographie de la péninsule et qu'elle suscite autour d'elle les travaux et les découvertes, la production scientifique n'a cessé de s'accroître. L'importance de ce mouvement se mesure non seulement au nombre, mais à la qualité des publications. Un courant d'esprit scientifique se fait sentir dans des études trop longtemps stagnantes. La phonétique expérimentale, la dialectologie, la sociologie ne sont plus ignorées. L'histoire documentaire élimine peu à peu les fables des chroniques indigènes. Avec une méthode plus sûre, des matériaux chaque jour plus nombreux, des résultats qui s'enchaînent, l'«indosinologie» n'est plus isolée dans son coin : elle participe à l'œuvre générale de reconstitution historique qui nous révèle progressivement le passé de l'Asie orientale. Sans prétendre dresser ici l'inventaire complet des travaux de cet ordre qui intéressent l'Indochine française, nous nous proposons de signaler les plus importants de ceux qui ont paru en 1910[1].

Bibliographie. — Au seuil de toute étude est la bibliographie des bibliographies. Cette introduction a été écrite par M. Ch. Maybon, qui s'y montre, comme d'ordinaire, un guide sûr et parfaitement informé[2].

La bibliographie des voyages a tenté M. Antoine Brébion, qui nous donne le fruit de ses recherches en un volume imprimé à Saïgon[3]. M. Brébion que ses fonctions retiennent en Cochinchine, loin des grandes bibliothèques où se conservent les livres rares, a dû prélever sur les loisirs bien gagnés d'un congé en France le temps de rassembler les éléments de son ouvrage. Cette circonstance explique — et excuse — les lacunes et les inexactitudes qu'on y a relevées[4]. Les travailleurs apprécieront néanmoins l'avantage de trouver sous la main un grand nombre d'utiles

[1] Abréviations. *B.E.F.E.O.* — *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*; *B.S.E.I.C.* — *Bulletin de la Société des études indochinoises*; *R.I.C.* — *Revue indochinoise*.

[2] Ch. B. Maybon. *Note sur les travaux bibliographiques concernant l'Indochine française. B.E.F.E.O.*, X, 409 ss.

[3] Antoine Brébion. *Bibliographie des voyages dans l'Indochine française du IXe au XIXe siècle.* — Saïgon, F. H. Schneider, 1910, in-8°, VI-299-XLIV pp.

[4] Ch. Maybon, dans *B.E.F.E.O.*, X, 430.

renseignements; il est à croire, notamment, que la mention des cotes de la Bibliothèque Nationale leur épargnera quelques recherches fastidieuses. Un appendice, publié depuis, a corrigé un certain nombre de fautes et réparé diverses omissions[1].

Le même auteur a consacré un Livre d'or à la gloire des Français d'Indochine, de ceux du moins qu'il a jugés dignes d'y figurer : car M. Brébion est professeur et il ne s'est pas refusé le plaisir d'une distribution de prix. On eût préféré un modeste dictionnaire biographique à ce singulier palmarès[2].

M. le capitaine Baulmont a dressé une liste de livres anonymes sur l'Extrême-Orient avec l'indication de leurs auteurs[3].

M. Henri Cordier avait donné dans le *T'oung Pao*, de décembre 1903 à mai 1908, une bibliographie de la Birmanie et de l'Assam[4], détachée d'un ouvrage plus considérable, qui, pour faire pendant à la *Bibliotheca sinica*, devait porter le titre de *Bibliotheca indosinica*. Nous sommes heureux d'annoncer par avance que ce répertoire si attendu, et dont le nom de l'auteur garantit l'excellence, est actuellement sous presse et formera les volumes XV à XVII des «Publications de l'École française d'Extrême-Orient».

Histoire. — En 1672, la Compagnie anglaise des Indes Orientales fonda au Tonkin une factorerie qui dura jusqu'en 1698. Les documents relatifs à cet établissement, conservés parmi les *Records* de l'India Office, ont été inventoriés par M. Ch. Maybon, qui a enrichi ce catalogue de notes très instructives[5]. Il a également réédité dans la *Revue indochinoise*

(1) *Bibliographie des voyages dans l'Indochine française du IXe au XIXe siècle.* Appendice. (Signé : Ant. Brébion. Fév. 1911.) — (Saïgon,) in-8°. Paginé 301-322.

(2) Antoine Brébion. *Livre d'or du Cambdoge, de la Cochinchine et de l'Annam, 1625-1910. Biographie et bibliographie.* — Saïgon, F. H. Schneider, 1910, in-8°, 79 pp.

(3) Capitaine Baulmont. *Livres anonymes sur l'Extrême-Orient. R.I.C.*, XII (1910), p. 115 ss.

(4) *Bibliotheca indosinica. Essai d'une bibliographie des ouvrages relatifs à la presqu'île indochinoise*, par Henri Cordier. Première partie : Birmanie et Assam. — Leide, E. J. Brill, 1908, in-8°, 269 pp. (Extrait du *T'oung Pao.*)

(5) Ch. B. Maybon. *Une factorerie anglaise au Tonkin au XVIIe siècle (1672-1697). Inventaire des documents manuscrits de l'India Office. B.E.F.E.O.*, X, 159-204.

la partie de la Relation de Marini qui concerne le Laos, précédée d'une notice biographique et bibliographique[1]. Au sujet de l'édition de Venise, de 1665, M. Maybon a remarqué que les bibliographes, Brunet en tête, ne parlent que d'un seul volume, et il se demande à ce propos s'il n'aurait pas été publié la même année deux éditions, l'une en deux volumes, l'autre en un seul. Il est plus simple d'admettre que ces bibliographes n'ont vu que le tome Ier. Il n'y avait rien dans le titre qui annonçât l'existence d'un tome II, excepté la mention *in due parti :* mais on pouvait croire que ces deux parties étaient les deux livres qui composent le tome Ier, et qu'ainsi l'ouvrage était complet.

La même revue a publié des extraits des *Lettres édifiantes* sur l'Indochine de 1782 à 1786[2].

M. Henri Cordier, à qui nous devons de connaître les importants documents conservés au Ministère des Colonies sur la mission en France de l'évêque d'Adran[3], a commencé dans le *T'oung Pao* un nouveau travail abondamment documenté sur la politique du Second Empire en Indochine; il y raconte la mission de M. de Montigny au Siam et en Annam; la persécution qui s'ensuivit: l'exécution de l'évêque espagnol José-Maria Diaz, la mission du comte Kleczkowski au Tonkin, enfin les efforts de l'abbé Huc et de Mgr Pellerin à Paris, en 1857, pour provoquer une expédition en Cochinchine[4].

Avec le nouveau livre de M. Jean Dupuis[5], nous passons aux origines de l'occupation du Tonkin, dont il fut le hardi promoteur. A la vérité, lorsque, le 9 novembre 1872, M. Dupuis parut devant Quangyen avec sa petite flottille pour réclamer le libre accès du Fleuve Rouge, il ne prévoyait pas les péripéties du drame qui allait suivre, depuis la mort de Francis Garnier jusqu'au guet-apens de Hué en 1885. Ce qu'il

(1) Ch. B. Maybon. *G. F. de Marini. Notice biographique et bibliographique. R.I.C.*, XIV, 1910, p. 15-25. — G. F. de Marini. *Relation nouvelle et curieuse du royaume de Laos.* Ibid., XIV, p. 152 ss., 257 ss., 358 ss.

(2) *Documents sur l'état du Cambdoge, de la Cochinchine et du Tonkin de 1782 à 1786. R.I.C.*, XIII, 1910, p. 503-539; XIV, p. 43-54.

(3) *La Correspondance générale de la Cochinchine (1785-1791)*, publiée par Henri Cordier. *T'oung Pao*, vol. VII et VIII.

(4) *La Politique coloniale de la France au début du Second Empire. Indochine (1852-1858). T'oung Pao*, mars 1909-mars 1911.

(5) Jean Dupuis, explorateur du fleuve Rouge. *Le Tonkin de 1872 à 1886. Histoire et politique.* Paris, A. Challamel, 1910, in-8°.

attendait, ce qu'il voulait, c'était, comme suite au refus probable des autorités annamites, un soulèvement général du pays, avec le concours ou la neutralité bienveillante de la France, aboutissant à la restauration de la dynastie nationale des Lê sous le protectorat français. Ce plan échoua devant l'obstination du gouverneur de la Cochinchine, l'amiral Dupré. On sait de quels sévères réquisitoires M. Dupuis a poursuivi ce politique malavisé. Ni les années écoulées, ni le recul de faits maintenant entrés dans l'histoire n'ont entamé la force de sa conviction ou atténué l'amertume de son ressentiment. Aujourd'hui que le pionnier du Tonkin se repose, comme un sage mandarin d'autrefois, «entre la mer bleue et la montagne verte», il a voulu, embrassant la suite des événements de 1872 à 1886, condamner une fois encore l'erreur fatale qui coûta si cher à la France. Considérée ainsi à la lumière du passé, la thèse de M. Dupuis semble incontestable; mais il convient, pour être juste, de rappeler que la question se posait avec moins de simplicité devant l'amiral gouverneur. Requis d'opter entre une intervention ouverte et une complète abstention, il devait se trouver fort embarrassé pour prendre l'un ou l'autre parti. Contre l'intervention il y avait les ordres formels du Gouvernement : «Sous aucun prétexte, pour quelque raison que ce soit, n'engagez la France au Tonkin.» (dépêche du duc de Broglie, 17 juillet 1873); contre l'abstention, le danger d'une entrée des troupes chinoises au Tonkin, qui pouvait avoir pour l'avenir de la France dans ces régions d'incalculables conséquences. Entre ces deux écueils l'amiral se crut obligé de «louvoyer»; c'est une manœuvre difficile, il n'est que trop certain qu'elle fut manquée. Encore faut-il savoir gré à ce «marin perdu dans la politique» du scrupule qu'il eut de concilier l'obéissance du fonctionnaire avec la prévoyance du patriote. M. Dupuis lui-même n'hésite pas à reconnaître que «si l'amiral Dupré n'avait pas craint d'être désavoué par le Gouvernement, il eût adopté une ligne de conduite plus franche et qui eût assurément donné des résultats plus appréciables» (p. 145). C'est là un jugement équitable et qui a chance d'être celui de l'histoire.

En cours de publication dans le *T'oung Pao* (mars 1910 et suiv.) est une étude historique de M. Georges Maspero sur l'ancien royaume de Champa, où toutes les sources accessibles ont été mises à contribution [1] : nous en parlerons plus en détail après son achèvement.

[1] *Le Royaume de Champa*, par G. Maspero. *T'oung Pao*, XI (1910), p. 125 ss. (en cours).

Dans la même revue M. Pierre Lefèvre-Pontalis a retracé l'histoire du royaume tai de Lan-na[1].

Enfin nous nous bornerons à rappeler les titres de quelques ouvrages dont il a été rendu compte ici même : les *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient* de M. G. Coedès (*J. A.*, XVII, 167), les *Researches on Ptolemy's Geography* du colonel Gerini (ib., 378) et l'*Histoire de la Cochinchine* de M. P. Cultru (ib., XV, 557).

Géographie. — La géographie historique de l'empire d'Annam est mal connue avant le xve siècle. Le travail de M. Henri Maspero dont le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* vient de commencer la publication fournit les renseignements les plus intéressants sur la géographie de l'époque des T'ang[2].

MM. H. Russier et H. Brenier ont donné, sous le titre de *L'Indochine française*[3], une nouvelle édition remaniée et augmentée de leur *Géographie élémentaire de l'Indochine* (Hanoi, 1909). Le caractère de l'ouvrage est resté le même, mais il s'est enrichi de renseignements variés : statistiques, graphiques, cartes nouvelles, etc. Il faut louer particulièrement la bibliographie très soignée qui permet au lecteur de compléter sans peine son information sur les sujets qui l'intéressent. Les auteurs ont condensé dans ce volume de 350 pages une masse de données précieuses dispersées dans diverses publications. Réserve faite de quelques assertions un peu risquées sur les origines ethniques des populations indochinoises, leur documentation est de première main et mérite toute confiance. Il est regrettable que ce texte excellent soit illustré de simili-gravures si médiocres (une transposition des figures 26 et 27 a eu pour résultat de présenter le temple de Po Klong Garai à Phanrang comme la tour d'Angkor Vat et réciproquement).

Un petit livre du même genre, par le capitaine Magnabal, a fait l'objet d'un compte rendu du lieutenant-colonel Bonifacy (*B.E.F.E.O.*, X, 617) auquel il suffit de renvoyer.

[1] *Le royaume de Lan-na ou de Pape*, par Pierre Lefèvre-Pontalis. *T'oung Pao*, XI (1910), p. 105-124, et XII, p. 177-196.

[2] *Le protectorat général d'Annam sous les T'ang. Essai de géographie historique*, par H. Maspero. *B.E.F.E.O.*, X, 539-584.

[3] H. Russier et H. Brenier. *L'Indochine française*. — Paris, A. Colin, 1911, in-18.

Ethnographie. — M. Adhémar Leclère a décrit la tribu des Saauch, réduite aujourd'hui à un groupe minuscule de 75 individus habitant le village de Samrong, dans la presqu'île de Veal Renh, province de Kampot (Cambodge)[1].

M. J. Kemlin a achevé dans le *Bulletin de l'École française* sa substantielle étude sur les rites agraires des Reungao[2] et analysé les idées de la même peuplade sur la nature et la signification des songes[3].

M. Przyluski a expliqué avec son ordinaire sagacité la cérémonie annamite appelée *động thổ*[4]; ce rite, qui se célèbre au début de l'année, aurait pour but la désécration de la terre et la nouvelle investiture du dieu du sol.

Le colonel Bonifacy, à qui la plus dure campagne ne saurait faire oublier ses préoccupations scientifiques, a profité de ses opérations contre le Dê-Tham pour recueillir les traditions d'un culte que le village de Huóng-thượng, dans la province de Thai-Nguyen, rend à deux serpents, qui sont naturellement des génies de la pluie et des eaux[5].

M. J. Pouchat a commencé la publication d'une série de notes sur les croyances annamites relatives aux plantes et aux animaux[6].

M. L. Cadière a communiqué à l'*Anthropos* des observations faites sur un groupe annamite au cours d'une épidémie[7].

M. Paul Macey a décrit les procédés de la médecine laotienne[8].

(1) Adh. Leclère. *Les Sáauch. B.S.E.I.C.*, n° 57, p. 93-114.

(2) *Rites agraires des Reungao*, par M. J. Kemlin, VI-IX. *B.E.F.E.O.*, X, 131-158.

(3) J. Kemlin. *Les songes et leur interprétation chez les Reungao. B.E.F.E.O.*, X, 507-538.

(4) *Les rites du* động thổ. *Contribution à l'étude du culte du dieu du sol au Tonkin*, par M. J. Przyluski. *B.E.F.E.O.*, X, 339-348.

(5) A. Bonifacy. *Les génies thériomorphes du xã de Huóng-thượng. B.E.F.E.O.*, X, 393-400.

(6) J. Pouchat. *Superstitions annamites relatives aux plantes et aux animaux. B.E.F.E.O.*, X, 401-408.

(7) L. Cadière. *Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam.* (*Anthropos*, V, 2-3 et 5-6.)

(8) Paul Macey. *L'art de guérir au Laos. R.I.C.*, XII (1910), p. 489-502.

Linguistique. — Le colonel Diguet, à qui nous étions déjà redevables d'une *Étude de la langue taï* (Hanoï, 1895), vient de la compléter par une étude de la langue Thô[1]. La première était consacrée au parler des Taï de la Rivière Noire; la seconde s'occupe des Taï qui habitent la frontière chinoise de Monkay à Laokay. Elle débute par un vocabulaire synoptique contenant les mots communs à deux au moins des quatre langues : annamite, thô, taï, siamois; viennent ensuite des éléments de grammaire (20 pages), enfin un vocabulaire français-thô. C'est une très utile contribution à l'étude des langues indochinoises, où on regrette seulement l'emploi d'une transcription qui, dans le louable but de rendre les mots plus faciles à prononcer, n'aboutit en fait qu'à les défigurer.

M. L. Cadière a terminé sa copieuse et savante monographie de la semi-voyelle labiale en annamite, qui a été apppréciée ici même (*supra*, p. 563) par M. Grammont[2].

M. S. Tandart a fait imprimer à Hong-Kong la première partie d'un dictionnaire français-cambodgien[3]. Cette première partie (A-K) comprend 1106 pages in-4°: l'ouvrage entier en aura vraisemblablement 2,000. On voudrait se persuader que l'utilité de ce colossal volume sera en proportion du travail qu'il a coûté. Mais quel est l'homme singulier qui éprouvera jamais le besoin de traduire en cambodgien des mots tels que : *ablocs*, *abstème*, *absterger*, *accouple*, *acescent*, *ahaner*, *aléser*, *alester*, *alsophile*, etc.? L'auteur eût été mieux inspiré en se bornant aux mots usuels. Sans doute, il ne faudrait pas trop se plaindre d'une telle surabondance de richesses, si elle ne risquait de retarder d'autant la publication du dictionnaire cambodgien-français que nous promet M. Tandart et que nous attendons avec impatience. A en juger par celui que nous avons sous les yeux, le suivant marquera un progrès considérable de la lexicographie khmère. Nous espérons que cette œuvre de patience et de dévouement sera conduite à bonne fin par le savant missionnaire qui l'a si courageusement entreprise.

[1] Col. E. Diguet. *Étude de la langue thô.* — Paris, A. Challamel, 1910, in-8°.

[2] L. Cadière. *Monographie de la semi-voyelle labiale en sino-annamite et en annamite.* — Hanoi, 1910, 341 pages. Extrait du *B.E.F.E.O.*, 1908-1910.

[3] S. Tandart. *Dictionnaire français-cambodgien.* Première partie, A-K. — Hong-Kong, impr. de Nazareth, 1910, in-4°.

IMPRIMERIE NATIONALE.

M. Maurice Grammont a étudié expérimentalement, avec l'aide d'un jeune Cochinchinois, M. Lê Quang Trinh, le timbre et la notation musicale des monosyllabes annamites [1].

Mentionnons enfin, dans le même ordre de recherches, un essai sur la phonétique annamite, par M. Dubois [2].

Archéologie. — L'inventaire descriptif des monuments chams de l'Annam, par M. Parmentier, est en bonne voie d'achèvement. Le tome Ier a paru en 1909 : il a été complété par un album de 114 planches contenant les plans, coupes et façades des principaux monuments avec d'excellentes cartes archéologiques [3] : il sera suivi d'un dernier volume, dont la préparation est très avancée. Cet ouvrage résume les travaux que M. Parmentier a poursuivis pendant dix ans en Annam avec une admirable activité et un succès éclatant : la restauration de Po Nagar de Nhatrang, les fouilles de Đong-dương et de Mĭsơn, la découverte de plusieurs édifices nouveaux et d'une quantité d'inscriptions, l'étude approfondie d'une école d'architecture qui, avant lui, n'était guère connue que de nom, sont autant de titres à l'estime et à la gratitude des archéologues.

Les monuments du Cambodge ont été inventoriés par le commandant Lunet de Lajonquière. Deux volumes ont déjà paru : le dernier, qui est sous presse, complètera cet utile catalogue, qui sera désormais le point de départ nécessaire de tous les travaux sur l'art cambodgien. Ainsi approche de son terme cet *Inventaire archéologique de l'Indochine*, qui fut le premier but de l'École française d'Extrême-Orient, et qu'elle a atteint en dépit de tous les obstacles.

L'œuvre de l'École a trouvé un puissant concours dans la Commission archéologique de l'Indochine instituée par arrêté ministériel du 18 janvier 1908 et rattachée au Comité des Travaux historiques et scientifiques. Cette Commission publie un *Bulletin* dirigé par son secrétaire,

[1] E. Grammont. *Recherches expérimentales sur la prononciation du cochinchinois.* (*Mémoires de la Société de linguistique*, XVI, 69-86.)

[2] *Annamite et français.* Essai de phonétique pratique, par M. Dubois. *R.I.C.*, XII (1910), p. 275-303 et 428-450.

[3] *Inventaire descriptif des monuments čams de l'Annam*, par H. Parmentier. Planches d'après les relevés et les dessins de l'auteur. — Paris, Imp. nat., 1909.

M. Foucher, et où paraissent des documents et mémoires variés relatifs à l'Indochine. L'année 1909 contient une excellente bibliographie raisonnée de l'archéologie du Cambodge et du Champa, par M. Coedès. M. de Lajonquière y a donné les résultats de sa mission au Cambodge, au Siam et dans la péninsule malaise en 1907-1908.

En 1910, nous y trouvons un catalogue des sculptures cambodgiennes du musée du Trocadéro et du musée Guimet par M. Coedès, un relevé archéologique de la province de Tây-ninh par M. Parmentier, une nouvelle carte archéologique du Cambodge par M. de Lajonquière, un essai d'interprétation des bas-reliefs de Bapuon, d'après des photographies du général de Beylié[1]. Mais l'œuvre capitale de la Commission est la publication des bas-reliefs du Bayon.

Le Bayon est un grand temple qui occupe le centre d'Angkor Thom, au croisement des diagonales menées des quatre angles de l'enceinte de la ville. Il se composait de deux étages de terrasses carrées bordées de galeries; une troisième terrasse en croix avec galeries axiales et nombre de tourelles portait le soubassement ovale sur lequel s'élevait la tour centrale. Les murs des deux premières galeries sont ornés de bas-reliefs représentant des défilés militaires, des batailles, des scènes religieuses et profanes. La mission Dufour-Carpeaux avait photographié cette longue série de sculptures, dont le développement atteint environ 800 mètres ce sont ces photographies que la Commission vient d'éditer en un magnifique album de planches numérotées 1-135 pour les galeries intérieures, 1-128 pour les extérieures[2]. Les collections de la mission Dufour étaient complètes quant aux galeries intérieures (sauf un numéro manquant : 131), mais elles présentaient quelques lacunes dans la série extérieure, et il a fallu, par suite, laisser vacants un certain nombre de

[1] *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine*, Paris, Imp. nat., in-8°. Année 1910 : p. 19-62, G. Coedès, *Catalogue des pièces originales de sculpture khmère conservées au musée indochinois du Trocadéro et au musée Guimet*; p. 63-64, V. Cudenet, *Les Cham de Tây-ninh*; p. 65-87, H. Parmentier, *Relevé archéologique de la province de Tây-ninh*; p. 88-93, Id., *Découverte d'un nouveau dépôt dans le temple de Po Nagar de Nhatrang*; p. 120-128, L. de Lajonquière, *Une nouvelle carte archéologique du Cambodge*; p. 147-154, L. Finot, *Inscriptions du Siam et de la péninsule malaise* (Mission L. de Lajonquière); p. 155-161, Id., *Les bas-reliefs de Bapuon.*

[2] *Le Bayon d'Angkor Thom. Bas-reliefs publiés par les soins de la Commission archéologique de l'Indochine d'après les documents recueillis par la Mission Henri Dufour avec la collaboration de Charles Carpeaux.* — Paris, E. Leroux, 1910, in-4°.

numéros : 8, 12,15, 18-21, 88-100, 103-107, 116-120. Les planches manquantes seront publiées ultérieurement, dans un fascicule supplémentaire qui comprendra en outre une introduction et un plan. Les archéologues auront ainsi sous les yeux l'œuvre entier des imagiers du Bayon et les moyens d'en tenter l'interprétation. Jusqu'ici, le sens de ces scènes n'a pu être exactement déterminé; l'ordre même dans lequel elles se succèdent est incertain; on a pris le parti de commencer à la porte principale, celle de l'Est, et de faire le tour du monument dans le sens de la *pradakṣiṇā*.

Il reste deux autres séries de bas-reliefs qui ont été photographiées par les soins du général de Beylié : ceux d'Angkor Vat et de Banteai Chmar [1]. Il est à espérer que la Commission archéologique les prendra en main après l'achèvement du Bayon : aucune œuvre ne serait plus utile aux progrès de l'archéologie indochinoise.

M. J. Commaille, conservateur des monuments d'Angkor, a donné à la *Revue indochinoise* une suite de notices sur cette perle de l'art cambodgien qui, grâce à lui, sort peu à peu de sa gangue [2]. Il a sous presse un *Guide à Angkor*, qui mettra à la portée du grand public et des touristes les notions indispensables à une juste appréciation de cet art encore trop peu connu.

Divers. — On sait que l'histoire du droit annamite a été renouvelée par la découverte de deux textes importants : la grande compilation juride Phan-huy-Chú, intitulée *Lịch triều hiến chương loại chí,* et surtout le Code des Lê, retrouvé par M. Maitre en 1908. Le Bulletin publie, depuis 1908, une traduction de ce Code (correspondant aux livres XXXIII à XXXVIII de Phan-huy-Chú) due à M. R. Deloustal [3].

L'astronomie cambodgienne était jusqu'ici fort mal connue : on savait seulement qu'elle reproduisait dans ses grandes lignes le système hindou. M. F.-G. Faraut, pour l'étudier, s'est astreint, comme il nous l'apprend, à « suivre un véritable cours d'astronomie khmère » sous la direction d'un *hora* renommé, spécialement attaché au service du roi.

[1] Sur ces derniers, voir H. Parmentier, *Les bas-reliefs de Banteai Chmar*, *B.E.F.E.O.*, X, 205-222.

[2] J. Commaille. *Les Monuments d'Angkor*. *R.I.C.*, XII-XIV.

[3] *La Justice dans l'ancien Annam. Traduction et commentaire du Code des Lê*, par M. R. Deloustal. *B.E.F.E.O.* (en cours depuis 1908).

C'est le résumé de ce cours qu'il vient de publier[1] et son exposé, encore qu'il ne soit pas exempt de quelques obscurités, est extrêmement intéressant et instructif. Il eût été bon de donner en caractères cambodgiens la liste des termes techniques, dont la forme originale est à ce point déformée par la prononciation khmère qu'ils sont souvent méconnaissables. M. F. a cru pouvoir appliquer les formules des horas modernes au calcul des dates fournies par les anciennes inscriptions du Cambodge et du Champa et il en a tiré des conséquences chronologiques assez inattendues. Quand il voudra bien tenir compte des données certaines de l'histoire et de la paléographie, il sentira lui-même la nécessité de modifier sa méthode et ses conclusions.

L. Finot.

[1] F.-G. Faraut. *Astronomie cambodgienne.* — Saigon, F.-H. Schneider, 1910, in-8°.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

Le Catalogue des manuscrits sanskrits de la Bibliothèque de Madras progresse régulièrement grâce à l'activité du curateur de ce riche dépôt, M. Raṅgācārya. Les trois volumes sur le *Dharma*, publiés en 1909, ont été promptement suivis de trois autres comprenant les divisions *Artha*, *Kāma* et Philosophie. Les deux premières ne sont représentées que par un assez petit nombre de manuscrits. L'Arthaçāstra (où on remarque un commentaire partiel du *Kauṭilīyam Arthaçāstram* récemment publié par R. Shama Sastri) comprend 14 numéros; le Kāmaçāstra, 7 ouvrages et 24 manuscrits. Les systèmes philosophiques au contraire occupent une place d'honneur dans la collection : si le Vaiçeṣika fait assez pauvre figure avec un unique manuscrit, le *Kaṇādanaya-bhuṣaṇam*, par contre le Nyāya en compte 421, le Yoga 60, la Mīmāṃsā 115, et le Vedānta 609. Le Gouvernement de Madras mérite la gratitude des indianistes pour la publication de cet utile inventaire.

— M. Pelliot a fait à l'Académie des Inscriptions, dans sa séance du 5 mai, une communication sur les apocryphes chinois en Asie centrale.

Depuis le premier catalogue des écritures bouddhiques chinoises qui nous soit parvenu, au moins par fragments importants, et qui date de 374 A. D., jusqu'au catalogue de l'an 800, tous les grands catalogues du Canon consacrent une rubrique spéciale aux œuvres douteuses ou apocryphes. Jusqu'à présent cette littérature est d'autant moins connue que les condamnations mêmes portées contre elle l'avaient fait presque complètement disparaître. Toutefois MM. Chavannes et Pelliot s'étaient occupés de quelques passages du plus fameux de ces textes, le «Sutra de la conversion des Hou» qui narrait le voyage fabuleux de Lao-tseu en Asie centrale et dans l'Inde, où il devint le Bouddha. Ce sutra apocryphe, rédigé au IVe siècle par un taoïste, avait été condamné par l'empereur au XIIIe siècle et avait complètement disparu. M. Pelliot a retrouvé à Touen-houang deux chapitres de ce texte, et d'autres fragments dans les manuscrits acquis en cette même localité par le Dr Stein. En outre il a déjà reconnu, tant dans les manuscrits Stein que dans les siens, une demi-

douzaine de textes dénoncés comme apocryphes par les catalogues du VIIIe siècle.

Dans l'ensemble, il s'agit d'œuvres de religion populaire composées en Chine même. Mais pour certains textes, il semble bien qu'ils dérivent de la littérature bouddhique qui, du Ier au Xe siècle de notre ère, se développe de façon autonome au Turkestan chinois et indépendamment parfois du bouddhisme hindou.

Parmi les langues disparues que les missions d'Asie centrale ont fait revivre, le *sogdien* occupe une place importante. Mais faute de bilingues étendus, le déchiffrement de cette langue iranienne restait hérissé d'obstacles pratiquement insurmontables.

M. Pelliot a rapporté de Touen-houang, entre autre textes sogdiens, un manuscrit dont il a retrouvé depuis lors les versions chinoise et tibétaine. C'est le «Sūtra des causes et des effets du bien et du mal». Or c'est là un apocryphe dénoncé dans les catalogues du VIIIe siècle. Il semble que ce soit le sogdien qui soit la langue de la rédaction originale de ce texte. M. Pelliot a montré, par quelques passages des manuscrits de Touen-houang, le grand rôle historique et économique que les Sogdiens ont joué au Turkestan chinois. Les textes sogdiens sont en général des livres de dévotion populaire, des recettes de longévité, des charmes pour écarter les dangers, etc.

En somme, bien plus que par les œuvres canoniques, c'est par ces apocryphes très populaires que le bouddhisme a gardé une certaine influence sur la masse chinoise. Il a duré en se déformant. A ce titre, cette résurrection de toute une section inconnue de la littérature bouddhique de la Chine méritait d'être signalée.

— Dans la séance du 30 juin, M. Clément Huart, professeur à l'École des langues orientales, a analysé le déchiffrement commencé par lui de l'un des manuscrits rapportés par la mission Pelliot. C'est un cahier, comprenant 40 feuillets de papier, de 0 m. 09 sur 0 m. 13, portant 7 ou 8 lignes à la page. Il contient un texte turc oriental, transcrit en caractères ouïgours, dérivés de l'écriture sogdienne. Le vocabulaire en est des plus curieux : il est certainement antérieur au VIIIe siècle et s'apparente avec celui des inscriptions de l'Orkhon, du VIIIe siècle et des textes manichéens et chrétiens étudiés et publiés par Radloff, F. W. K. Müller et von Le Coq. M. Huart pense que ce texte et sa transcription elle-même doivent remonter au Xe siècle. Au point de vue littéraire, ce manuscrit renferme un récit édifiant, écrit à l'usage des bouddhistes, où se trouve racontée l'une des aventures du Bouddha

dans ses existences antérieures : il vivait dans le royaume de Bénarès et on raconte son expédition chez le roi des Dragons, Naanta, au delà des mers, pour conquérir la perle précieuse que celui-ci possédait.

— L'Académie française a décerné un prix de la valeur de 500 francs sur la fondation Montyon à notre confrère M. Cabaton pour ses *Indes néerlandaises.*

— Notre confrère M. Paul Pelliot a été nommé professeur d'histoire et langues de l'Asie centrale au Collège de France.

— Un Comité s'est constitué à Grenoble pour élever un monument à la mémoire de notre regretté confrère le général de Beylié. Les souscriptions sont reçues par M. Xavier Roux, trésorier, receveur municipal à la Mairie de Grenoble, et à Paris, par M. Dupré, directeur de l'Imprimerie Nationale, 87, rue Vieille-du-Temple.

PÉRIODIQUES.

Al-Machriq, année 1911 :

Janvier. P. E. Doumet. Le Sanctuaire de saint Étienne à Jérusalem. — Cheikh J. Gemayel. La Culture des tabacs turcs dans le Liban.

Février. P. L. Cheikho. Une homélie sur la Purification attribuée à saint Cyrille de Jérusalem, éditée. — Qosta-ben-Luca. L'âme et l'esprit, traité de philosophie platonicienne. — Cheikh J. Gemayel. La Culture des tabacs turcs dans le Liban (*suite*). — P. Fr. Drankel. L'Edhémiyeh ou la grotte de Jérémie et le sépulcre de Gordon. — P. L. Cheikho. Christianisme et littérature avant l'Islam (*suite*).

Mars. P. L. Cheikho. Code du Grand Vizirat par Loutfi Pacha, édité. — P. F. Harfouche. Excursion dans les districts libanais de Kharroub et de Chouf. — P. L. Cheikho. Christianisme et littérature avant l'Islam (*suite*).

Avril. Abbé Louis Malha. La première station des Hébreux après le passage de la mer Rouge. — H. F. Bachalani. Récit d'un émigrant au Brésil. — Cheikh J. Gemayel. La Culture des tabacs turcs dans le Liban (*suite*). — P. L. Cheikho. Les Sciences arabes et l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie. — P. Séb. Ronzevalle. La Statue de Jupiter Héliopolitain à Sokhné.

Mai. Cheikh J. Gemayel. La Culture des tabacs turcs dans le Liban (*suite*). — P. L. Cheikho. L'Enseignement des religieux en Orient; Les Sciences arabes et l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie (*fin*).

Juin. P. L. Cheikho. Les récentes fouilles de Samarie. — A. M. Raad. L'Armée éthiopienne. — Abbé J. Harfouche. Élégie populaire sur la prise de Tripoli en 1289, publiée. — P. Fr. Tournebize. Une nouvelle histoire de l'Église arménienne. — P. L. Cheikho. Christianisme et littérature avant l'Islam (*suite*).

Al-Moktabas, vol. V, n° 11 :

Les Biographies du IXe siècle de l'hégire (Étude sur un manuscrit du célèbre historien arabe Al-Sakhawi). — Les poids, les boisseaux et les espaces, au point de vue de l'Islam (Manuscrit du XIe siècle de l'hégire publié par M. M. Chukri Al-Aloussi). — Abdul-Kader Al-Moughrabi. Comment nos ulémas forment leurs fils. — Zakhem. La Presse arabe et la Presse de l'Amérique du Nord. — Le Kerak (étude historique, géographique, économique).

Vol. V, n° 12 :

Étude sur un manuscrit du Xe siècle de l'hégire (Les Biographies musulmanes d'Al-Ghazi). — Les poids, les boisseaux et les espaces (*suite*). — Zakhem. Les Syriens aux États-Unis. — Ahmed Bey Kamal. Les Tombeaux et les obsèques chez les anciens Égyptiens.

Vol. VI, n° 1 :

Le Livre du Puits d'Ibn Al-Arabi (Traité de lexicologie commenté et annoté par M. M. Chukri Al-Aloussi). — Dans la Galilée. — Les Forêts de la Syrie. — La Nation arabe se traîne ! — Al-Moughrabi. La Chasteté chez les anciens Arabes.

Vol. VI, n° 2 :

Cheikh Djemal Al-Kassimi. La Fetwa dans l'Islam. — Dans la Galilée (*suite et fin*).

Vol. VI, n° 3 :

Cheikh Djemal Al-Kassimi. La Fetwa dans l'Islam (*suite*). — Les mots d'origine étrangère. — Étude sur le *Kitab Al-Moudhich* du célèbre auteur arabe Ibn Al-Djauzi.

Vol. VI, n° 4 :

Satsana. Les Borgans ou Varègues. — Cheikh Djemal Al-Kassimi. La Fetwa dans l'Islam (*fin*). — J. A. Al-Malouf. Les Métiers chez les Arabes. — Cheikh Saïd Al-Khouri Al-Chartouni. Quelques termes arabes.

Anthropos, vol. VI, fasc. 3-4 :

Prof. Sprater. Das Problem einer internationalen Lautschrift. — E. van Obbergen. Deux illustres pagodes impériales de Jehol (Mongolie orientale). — M. Bittner. Die beiden heiligen Bücher der Jeziden im Lichte der Textkritik.

Archiv für Religionswissenschaft, vol. XIV, fasc. 1-2 :

I. Scheftelowitz. Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum. — H. Grimme. Das Alter des israelitischen Versöhnungstages.

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, t. X, n° 3, juillet-septembre 1910 :

R. Deloustal. La justice dans l'ancien Annam (*suite*). — Kemlin. Les songes et leur interprétation chez les Reungao. — H. Maspero. Le protectorat d'Annam sous les T'ang, essai de géographie historique. — *Notes et mélanges*. J. Pouchat. Superstitions annamites relatives aux plantes et aux animaux, II.

Epigraphia indica, vol. X, part v :

21. Hiranandа. Machhlishahr plate of Harischandradeva. — 22. E. Hultzsch. Gadval plates of Vikramaditya I; a. d. 674. — 23. R. D. Banerji. New Brahmi inscriptions of the Scythian Period. — 24. R. Sewell. Dates of Chola kings. — 25. R. Sewell. Dates of Pandya kings.

Part vi :

H. Lüders. A List of Brahmi inscriptions from the earliest times to about a. d. 400, with the exception of those of Asoka (*suite*).

Indian Antiquary, April 1911 :

E. HULTZSCH. Critical notes on Kalhana's seventh Taranga. — A. M. FERGUSON. Donald William Ferguson. — R. A. GOPINATHA RAO. Five Bana inscriptions at Gudimallam. — W. CROOKE. Songs from Northern India. – Songs of the Mutny.

Keleti Szemle, tome XI, 1910 :

J. MARQUARDT. Καρμπαλούκ, der «skytische» Name der Maiotis. — BÁLINT HÓMAN. Zeitalter der orientalischen Quellen zur Urgeschichte der Ungarn. — JULIUS GERMANUS. Osmanische Puristen. — S. PATKANOV, D. R. FUCHS. Laut- und Formenlehre der süd-ostjakischen Dialekte (V).

Supplément :

H. VÁMBÉRY. Jusuf und Ahmed.

Revue africaine, 55e année, n° 280, 1er trimestre 1911 :

PAYSANT. Un Président de la Société historique algérienne. – Laurent-Charles Féraud. — SAÏD BOULIFA. Nouveaux documents archéologiques découverts dans le Haut-Sébaou (Kabylie). — A. SICARD. Pratiques médicales, superstitions et légendes de la commune de Takitount. — ED. DESTAING. Notice sur les manuscrits arabes de l'Afrique occidentale. — BIARNAY. Étude sur les Bet't'ioua du Vieil-Arzeu (*suite*).

Revue du Monde musulman, XIII, 1, janvier 1911.

GERMAIN MARTIN. L'Université égyptienne. — A. VISSIÈRE. Études sino-mahométanes. — A. CABATON. Pays Malais : Une Histoire critique du Sultanat d'Acheh écrite par un Javanais. – A travers les Indes Néerlandaises. — FRANCHET D'ESPÉREY, JULIEN VINSON, N. S. Notes et Documents : Les Musulmans en Thessalie. – Les Musulmans du Sud de l'Inde. — Les Traditions littéraires de l'ancienne Perse dans le monde musulman. — S. R. SECTION RUSSE : Les Ichâns de Tachkent.

XIII, 2, février 1911 :

MICHAUX-BELLAIRE. La Guelsa et le Gza. — A. CABATON. Pays Malais : La Société des Arts et des Sciences de Batavia. – L'épitaphe de Malik Ibrahim à Gresik. — Le catalogue des manuscrits malais de la Société des Sciences et des Arts de Batavia. – Une conférence du docteur Kern. – Arabe et Malais. – A travers les Indes Néerlandaises. — SECTION RUSSE :

Enquête sur les Vakoufs du Turkestan. — M. Pavlovitch. Affaires persanes : La Révolution persane. – Le Caucase et la Révolution persane. — Sicard. Au Maroc : Situation religieuse des tribus traversées par la mehalla.

XIII, 3, mars 1911 :

A. Cabaton. Abdullah bin Abdul Kadir, Munshi. – Notes et Documents. — Ed. Michaux-Bellaire. Le droit d'intervention du nadir des habous, de l'amin el moustafad et du pacha, dans les transmissions d'immeubles. — P. Paquignon. Le monopole du tabac au Maroc. — A. Péretié. L'organisation judiciaire au Maroc. – Le môle de Tanger sous l'occupation anglaise (1661-1684).

XIII, 4, avril 1911 :

Ismaël Hamet. La Civilisation arabe en Afrique centrale. — Notes et Documents : R. Vadala. L'émigration maltaise en pays musulmans. — E. Blochet. A propos du hizb.

T'oung Pao, vol. XII, n° 1, mars 1911 :

Alfred Liétard. Essai de dictionnaire lolo-français, dialecte A-hi. — Henri Cordier. La politique coloniale de la France au début du Second Empire (Indochine, 1852-1858) [*suite*]. — Georges Maspero. Le royaume de Champa (*suite*).

N° 2, mai 1911 :

Continuation des articles de MM. Liétard, Cordier, Maspero. — Pierre Lefèvre-Pontalis. Les Younes du royaume de Lan Na ou de Pape (*fin*). — E. Hænisch. Bruchstücke aus der Geschichte Chinas unter der gegenwärtigen Dynastie.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. XXV, fasc. 1 :

J. Hertel. Einzelbemerkungen zu den Texten des Pañcatantra. — M. Winternitz. Bemerkungen zum Tantrākhyāyika. — N. Rhodokanakis. Zur semitischen Sprachwissenschaft. — K. Inostrancev. Arabisch-persische Miszellen zur Bedeutung der Himmelsgegenden. — J. Hertel. *Tantra* «Klugheitsfall».

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. LXV, fasc. 1 :

J. Hertel. The Story of Merchant Campaka, critically edited. — A. Fischer. Das Omen des Namens bei den Arabern. — A Wünsche. Die Zahlensprüche in Talmud und Midrasch. — J. H. Mordtmann. Beiträge zur osmanischen Epigraphik. — Paul Haupt. *Immeru* «Schaf», und *ūru* «Pferd». — G. Roeder. Jahresbericht : Aegyptologie.

NÉCROLOGIE.

BIBLIOGRAPHIE

DES PUBLICATIONS DE M. RUBENS DUVAL,

PAR

M. J.-B. CHABOT.

Les études orientales viennent de perdre en France un de leurs représentants les plus éminents en la personne de M. Rubens Duval, professeur honoraire du Collège de France, décédé à Morsang-sur-Seine le 10 mai dernier. Nous nous proposons de consacrer à la vie et aux travaux de cet érudit une notice plus développée que ne le comportent les limites du *Journal asiatique*. Nous nous bornerons donc à donner ici provisoirement quelques indications biographiques et la liste complète de ses travaux.

Paul-Rubens Duval naquit à Morsang le 25 octobre 1839. Au retour d'un voyage en Allemagne, où il avait suivi pendant deux ans les cours d'Ewald (1867-1869), il se consacra entièrement à l'étude des langues sémitiques, et particulièrement de l'araméen. De 1886 à 1893, il fut attaché, en qualité d'Auxiliaire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, à la préparation de la partie araméenne du *Corpus inscriptionum semiticarum*. Nommé professeur de langues et littératures araméennes au Collège de France en 1895, il occupa cette chaire jusqu'au moment où la maladie l'obligea à démissionner (1907). Il appartenait à la Société asiatique depuis 1879, et faisait partie du Conseil depuis 1884. Il occupa les fonctions de bibliothécaire et de secrétaire adjoint de 1889 à 1892, époque à laquelle il devint gérant du *Journal asiatique*. Élu vice-président en 1908, il n'accepta qu'à regret cette charge dont sa santé ne lui permettait pas de remplir toutes les obligations. Il donna bientôt sa démission, et la Société, en reconnaissance des nombreux services qu'il avait rendus, lui décerna le titre de président honoraire dans la séance du 11 novembre 1910.

Il était aussi membre du Conseil de la Société des Études juives, membre du Comité des publications de la Société de Linguistique de Paris et membre ordinaire de la Société orientale allemande.

Rubens Duval emporte les regrets unanimes de ses disciples, de ses collègues, de tous ceux qui l'ont connu; il laisse le souvenir d'un homme de bien dont toute la vie fut un admirable exemple de labeur assidu, de probité scientifique et de désintéressement personnel.

I

Traité de Grammaire syriaque. Paris, Vieweg, 1881; in-8°, XL-447 pages. [1]

Recensions : *Revue critique*, 1881, II, p. 433-443 (H. Derenbourg); — *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1881, p. 408 (J. D.); — *Revue de Linguistique*, 15 janv. 1882 (E. Drouin).

Les dialectes néo-araméens de Salamas : Textes sur l'état actuel de la Perse, et contes populaires; publiés avec une traduction française. Paris, Vieweg, 1883; in-8°, IX-144-89 pages. [2]

Recensions : *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges.*, t. XXXVII [1883], p. 598-609 (Th. Nöldeke); — *Rev. des Études juives*, t. VII [1883], p. 295 (I. Loeb); — *Revue crit.*, 1884, I, p. 181-183 (J. Halévy); *Deutsche Literaturzeitung*, 1884, col. 388-390 (E. Prym); — *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1883, p. 604 (J. Derenbourg); *Athenaeum*, 1884, p. 395 et suiv.; — *Österreichische Monatsschrift für den Orient*, 1885, p. 251 et suiv. (Imm. Löw); — Cf. *Monatsschr. für Gesch. und Wiss.*, 1884, t. XXXIII, p. 466-468 (J. L.).

Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule, voces syriacas graecasque cum glossis syriacis et arabicis complectens, e pluribus codicibus edidit et notulis instruxit R. D. Parisiis, e Reipublicae typographeo, MDCCCLXXXVIII-MDCCCC; in-4°, XXXIX-246 pages et 2098 coll. [3]

L'ouvrage a paru en 6 fascicules, respect. en 1888, 1890, 1892, 1894, 1897, 1900.

Recensions : *Journ. asiat.*, VIIIe sér., t. XIII [1889[1]], p. 284-294 (P. Martin); — *Athenaeum*, 31 août 1889; — *Giornale della Società asiat. Ital.*, t. III [1889], p. 184, et t. VI [1892], p. 220 (I. Guidi); t. VIII [1894], p. 189 [F. Lasinio]; — *Journal des Savants*, 1891,

p. 194-196; — *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1893, p. 969-1010 (A. Rahlfs). Cf. la réponse de Duval, *Journ. as.*, IXe sér., t. III [1894^{2}], p. 142-156; — *Revue Critique*, 1895, I, p. 41; 1902, I, p. 242 (J.-B. Chabot); — *Catholic University* (Washington) *Bulletin*, t. VIII [1902], p. 483-493 (H. Hyvernat). — Comp. S. Fraenkel, Beiträge zur Erklärung der Glossen des Bar Bahlul (*Wiener Zeitsch. für die Kunde des Morgenl.*, t. III, p. 172-187, 241-258).

Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade. Paris, E. Leroux, 1892; 302 pages. [4]

Mémoire couronné par l'Acad. des Inscript. et Belles Lettres. Extrait du *Journal asiatique*, VIIIe sér., t. XVIII, p. 87-133, 201-278, 381-439, et t. XIX, p. 5-102. — Recensions : *L'Université catholique*, mai 1892 (J. Tixeront). — *Rev. de l'Hist. des Religions*, t. XXIV, p. 385 et suiv.

L'alchimie syriaque, comprenant une introduction et plusieurs traités d'alchimie syriaques et arabes d'après les mss. du British Museum et de Cambridge. Texte et traduction. (Forme le tome II de *La chimie au moyen âge* publiée par M. Berthelot.) Paris, Imprimerie nationale, 1893; in-4°, xlviii-408 pages. [5]

Les littératures araméennes. Leçon d'ouverture faite au Collège de France le 23 avril 1895. Paris, E. Leroux, 1895; in-8°, 32 pages. [6]

La littérature syriaque (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Anciennes littératures chrétiennes, II). Paris, Lecoffre, 1899; xv-421 pages, avec une carte. [7]

—— 2e édition, 1900; xvi-444 pages.

—— 3e édition, 1907; xviii-430 pages.

Recensions : *Rev. de l'Orient chrétien*, t. IV, p. 291-293 (J. Parisot); et t. XII, 332 (F. Nau); — *Rev. intern. de Théologie*, VII, p. 608-610 (E. Michaud); — *Journ. asiat.*, t. XIII [1899], p. 544 (E. Drouin); — *Berliner philolog. Wochenschrift*, 1899, p. 1612-1614; et 1900, p. 886 (Eb. Nestle); — *Bulletin critique*, 1899, p. 266-273 (F. Nau); — *Université catholique*, nouv. sér., t. XXXI, p. 632-634 (J. Tixeront); — *Revue critique*, 1899, II, 297 (J.-B. Chabot); — *Athenaeum*, 2 sept. 1899; — *Rev. de l'instruction publique en Belgique*, t. XLIII, p. 326-328 (A. Kugener); — *Rev. d'Histoire ecclés.*, I, p. 99-101 (P. Peeters); — *American Journ. of Semit. lang. and lit.*, t. XVIII, p. 58-60 (R. Gottheil); — *Theol. Quartalschrift*, t. LXXXIV, p. 287 et suiv. (F. X. Funk); — *Dublin Review*, n° 126, p. 179 et

suiv. (E. C. B.); — *Zeitschr. für katholische Theol.*, t. XXIV, p. 724-727 (G. Heller); — *Rev. de l'Hist. des Religions*, t. XLI, p. 274 (F. Macler); — *Deutsche Literaturzeitung*, 1908, p. 987 (G. F. Seybold); — *Analecta Bollandiana*, t. XXVI, p. 461-463 (P. Peeters).

Išoʿyahb III Patriarcha. Liber Epistularum. — Textus. Paris, 1904; in-8°, 294 pages. [8]

—— Versio. Paris, 1905; in-8°, 226 pages. [9]
(Corpus Script. Christ. Orient., Scriptores Syri, Ser. II, t. LXIV.)

Recensions : *Journ. asiat.*, X^e^ sér., t. IV [1904²], p. 545-550 (J.-B. Chabot); — *Zeitsch. der D. Morg. Ges.*, t. LX [1906], p. 383 et suiv. (C. Brockelmann); — *Allgemeines Literaturblatt*, t. XVII, p. 102 et suiv. (G. Graf); — *Literaturzeitung*, 1907, p. 768 et suiv. (Schwally); — *Polybiblion*, t. CVII, p. 328 (J. Labourt).

Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque inédite de Jacques d'Édesse : Homélies LII à LVII. (Patrologia Orientalis, t. IV, fasc. 1.) Paris, Didot, 1907; 94 pages. [10]

Recensions : *Journ. of theolog. Studies*, t. VIII, p. 465-467 (R. H. Connolly); — *Byzantinische Zeitschr.*, t. XVII, p. 536 (G. Krüger); — *Bessarione*, t. XI, p. 308.

II

TRAVAUX DIVERS.

[Nota. — La plupart des articles publiés dans les périodiques, en particulier ceux qui ont paru dans le *Journal asiatique*, ont aussi été tirés à part à 50 exemplaires, généralement sans modification.]

Journal asiatique (Paris, Impr. nationale) :

Notice sur le dialecte de Maʿloula. — VIIe série, t. XIII [1879¹], p. 456-475. [11]

Communication sur la loi fiscale de Palmyre. — VIIIe série, t. II [1883²], p. 537-539. [12]

Lettre à M. Barbier de Meynard (au sujet de la publication du Bréviaire nestorien, par le Père Bedjan). — T. III [1884¹], p. 106-108. [13]

Notice sur la contrée appelée pays supérieur *par les lexicographes syriaques.* — *Ibid.*, p. 277-279. [14]

Notice sur deux docteurs de la tradition monophysite syriaque. — *Ibid.*, p. 560-562. [15]

Inscriptions syriaques de Salamas en Perse; reproduction d'estampages, texte, traduction et notes. — T. V [1885[1]], p. 39-62: 3 pl. [16]

Recension : *Österreichische Monatsschrift für den Orient*, 15 avril 1885, p. 94-95 (Th. Nöldeke).

Étymologie des mots araméens ארדיכלא et ארגובלא. — T. VII [1886[1]], p. 559-560. [17]

Le patriarche Mar Jabalaha II (lisez : III) *et les princes mongols de l'Adherbaidjan.* — T. XIII [1889[1]], p. 313-354. [18]

Les Actes de Scharbil et les actes de Barsamya; légende sur les origines de l'Église d'Édesse. — T. XIV [1889[2]], p. 40-58. [19]

Notice sur l'article déterminatif dans les inscriptions arabes d'el-Œla. — *Ibid.*, p. 526-533. [20]

Observations sur deux mots nabatéens (בלא ou בלי et מסגדא). — T. XV [1890[1]], p. 480-482. [21]

Note sur l'origine grecque du mot arabe قطرب «lutin, farfadet». — T. XIX [1892[1]], p. 156-159. [22]

Notes de lexicographie syriaque et arabe. — IX[e] sér., t. II [1893[2]], p. 290-361. [23]

Remarques sur l'édition du lexique de Bar Bahloul. — T. III [1894[1]], p. 142-156. [24]

Note sur la métrique syriaque. — T. VII [1896[1]], p. 162. [25]

Notes sur la poésie syriaque. — T. X [1897[2]], p. 57-73. [26]

Le Testament de saint Éphrem. Introduction, texte et traduction. — T. XVIII [1901[2]], p. 234-319. [27]

Cf. *Rev. sémit.*, t. XIX, p. 144-146 (J. Halévy).

Le double point syro-palestinien. — X[e] série, t. I [1903[1]], p. 382-384. [28]

Journal des Savants (Paris, Hachette) :

Histoire de l'Église nestorienne (d'après le *Synodicon orientale,* édité par J.-B. Chabot). — Nouv. série, t. II [1904], p. 109-118, 181-190. [29]

Mémoires de la Société de Linguistique de Paris (E. Bouillon, éditeur) :

Étymologie du mot araméen כַּרְכּוּשְׁתָּא ou כְּכוּשְׁתָּא. — Tome VI [1889], p. 58-61. [30]

Notice sur les dialectes néo-araméens. — T. IX [1895], p. 125-135. [31]

Orientalische Studien Theodor Nöldeke . . . gewidmet (Gieszen, 1906) :

Notice sur la Rhétorique d'Antoine de Tagrit. — P. 479-486. [32]

Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale (Paris, E. Leroux, éditeur) :

La dîme à Teima. — T. II [1888], p. 1-3. [33]

Revue des Études juives (Paris, A. Durlacher, éditeur) :

Origine et formation de la conjonction talmudique «ilmalê». — T. IV [1882], p. 268-273. [34]

Étymologies araméennes : les particules לות· כות· כמת et כאמת. — T. V [1882], p. 106-108. [35]

Le passif dans l'araméen biblique et le palmyrénien. — T. VIII [1884], p. 57-63. [36]

Notes sur la Peschitto : I. Edom et Rom ; II. Le fils du toit ; III. Le Semadar (*Cant.*, II, 13, 15 : VIII, 13 ; *Is.*, XVII, 11). — T. XIV, [1887], p. 49-54 ; 277-281. [37]

Le mot araméen סנתר. — T. XXIX [1894], p. 290-292. [38]

Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne (Paris, E. Leroux, éditeur) :

Note sur le monument funéraire appelé נפש. — T. II [1894], p. 259-263. [39]

Une découverte de livres hébreux à Jéricho (d'après le patriarche nestorien Timothée I[er]). — T. X [1902], p. 174-179. [40]

III

RECENSIONS D'OUVRAGES.

Dans le **Journal asiatique** :

J. Derenbourg, *Deux versions hébraïques du livre de Kalilâh et Dimnâh.* — VII[e] Série, t. XIX [1882[1]], p. 547-554.

D. H. Müller, *Zur vergleichenden Semitischen Sprachforschung* ; et : *Zwei Vorträge gehalten auf das VI. intern. orient. Congress in Leiden.* — VIII[e] Série, T. V [1885[1]], p. 332-334.

Imitatio Christi, nunc primum ex latino in chaldaicum idioma Urmiae Persidis translata ; et : *Manuel de piété* en langue chaldéenne (par P. Bedjan). — T. VII [1886[1]], p. 371-373.

Chwolson. *Syrische Grabinschriften aus Semirjetschie.* — T. VIII [1886[2]], p. 551-558.

Payne-Smith, *Thesaurus syriacus* (fasc. 7). — T. IX [1887[1]], p. 511-518.

S. Fraenkel. *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen.* — T. X [1887[1]], p. 151-160.

J. Wellhausen. *Reste arabischen Heidenthumes.* — T. XI [1888[1]], p. 106-111.

J. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et de la légende d'Abgar.* — T. XII [1888[2]], p. 518-524.

E. Kautzsch und A. Socin, *Die Genesis mit ausserer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt.* — T. XIII [1889[1]], 118-120.

Alph. Chabot, *Grammaire hébraïque élémentaire*, 3[e] éd. — T. XIV [1889[2]], p. 193.

M. Loehr, *Gregorii Bar Ebraya in Epistulas Paulinas adnotationes, syriace.* — *Ibid.*, p. 373-377.

Ad. Neubauer, *Petite grammaire hébraïque provenant du Yémen.* — T. XIX [1891[1]], p. 169-172.

Ph. Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité.* — *Ibid.*, p. 361-366.

P. Muller-Simonis et H. Hyvernat, *Du Caucase au Golfe persique.* — T. XX [1892[2]], p. 181-184.

R. Gottheil, *Apollonius de Tyane.* — IX[e] Série, t. I [1893[1]], p. 178.

J.-B. Chabot, *La légende de Mar Bassus.* — T. II [1893[2]], p. 537-542.

The Book of Governors : The Historia monastica of Thomas, Bishop of Marga, ed. by E. A. W. Budge. — T. III [1894[1]], p. 373-377.

C. Brockelmann, *Lexicon syriacum.* — *Ibid.*, p. 563-578, et t. VI, p. 567-570.

The life of Rabban Hôrmizd..., ed. by E. A. W. Budge. — T. V [1895[1]], p. 182-188.

J.-B. Chabot, *Hist. de Mar Jabalaha III*, etc. — *Ibid.*, p. 371-374.

H. Hilgenfeld, *Textkritische Bemerkungen zur Tašīta dMar Jabalaha...* — *Ibid.*, p. 378 et suiv.

R. Raabe, *Petrus der Iberer.* — T. VI [1895[2]], p. 218-220.

Alph. Chabot, *Grammaire hébraïque élémentaire*, 4[e] éd. — *Ibid.*, p. 567.

P. Brun, *Dictionarium syriaco-latinum.* — *Ibid.*, p. 567-570.

A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible.* — T. VII [1896[1]], p. 165-167.

J.-B. Chabot, *Chronique de Denys de Tell-Maḥré.* — *Ibid.*, p. 352-354.

S. Minocchi, *I Salmi tradotti dal testo ebraico.* — *Ibid.*, p. 355.

R. Hilgenfeld, *Jahabalahae III catholici nestoriani vita.* — T. VIII [1896[1]], p. 528.

Histoire de la conquête de l'Abyssinie, traduction française et notes, par R. Basset. — T. XI [1898[1]], p. 353 et suiv.

F. E. König, *Historische-comparative Syntax der hebräischen Sprache.* — *Ibid.*, p. 554-556.

The ecclesiastical History of Eusebius in Syriac, ed. by W. Wright and N. Mc Lean. — *Ibid.*, p. 556-558.

F. F. Irving, كتاب صرف ونحو زبان فارسى ܟܬܒܐ ܕܓܪܡܛܝܩܘ ܕܠܫܢܐ ܦܪܣܝܐ. (grammaire persane, rédigée dans le dialecte néo-syriaque parlé à Ourmiah). — T. XIII [1899[1]], p. 373 et suiv.

Ed. Sachau, *Verzeichniss der syrischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin.* — T. XIV [1899[2]], p. 560-563.

Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, trad. par K. Ahrens et G. Krüger; et :

The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene, trad. par F. J. Hamilton et E. W. Brooks. — T. XV [1900[1]], p. 384-388.

F. C. Burkitt, *Ephraim quotations from the Gospels.* — T. XVIII [1901²], p. 562-563.

Tetraevangelium sanctum, ed. Pusey et Gwilliam. — *Ibid.*, p. 563-564.

A catalogue of the Syriac manuscripts..... of the University of Cambridge, by W. Wright and St. Arth. Cook. — *Ibid.*, p. 564-566.

Liber superiorum seu Historia monastica, auctore Thoma ep. Margensi..., ed. P. Bedjan. — *Ibid.*, p. 566-568.

Ant. Baumstark, *Die Petrus- und Paulusacten in der litterarischen Ueberlieferung der syrischen Kirche.* — T. XIX [1902¹], p. 381-383.

J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien.* — T. XX [1902²], p. 326-334 (t. I et t. II, fasc. 1); — X^e série, t. I [1903¹], p. 576-578 (t. II, fasc. 2); — t. IV [1904²], p. 177-184 (t. II, fasc. 3); — t. V [1905¹], p. 557-559 (t. III, fasc. 1); — t. IX [1907¹], p. 354-356 (t. III, fasc. 2).

S. Martyrii, qui et Sahdona, quæ supersunt omnia, ed. P. Bedjan : et : *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni*, ed. P. Bedjan. — Xe Série, t. I [1903¹], p. 166 et suiv.

Three letters of Philoxenus..., ed. by A. Vaschalde. — *Ibid.*, p. 168-170.

The sixth book of the select letters of Severus..., ed. and transl. by E. W. Brooks. — *Ibid.*, p. 170-172.

J. B. Chabot, *Synodicon orientale.* — *Ibid.*, p. 172-174.

The histories of Rabban Hôrmizd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ..., ed. by E. A. W. Budge. — *Ibid.*, p. 578-580.

J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide.* — T. V [1905¹], p. 173-177.

J. Labourt, *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha.* — *Ibid.*, p. 177-179.

Evangelion da-Mepharreshe, ed. by F. C. Burkitt. — *Ibid.*, p. 183-190.

The Peshitta Psalter according to the West Syrian texte, ed. by W. E. Barnes. — *Ibid.*, p. 190-191.

T. W. Davies, *Heinrich Ewald.* — *Ibid.*, p. 366-368.

M. Bittner, *Der vom Himmel gefallene Brief Christi.* — T. VII [1906¹], p. 147-150.

Dionysius bar Salibhi. The treatise against the Jews, ed. by J. de Zwaan. — T. VIII [1906²], p. 378-380.

Le livre d'Hénoch, traduit sur le texte éthiopien par F. Martin. — *Ibid.*, p. 382-384.

Dans la **Revue critique d'Histoire et de Littérature** (Paris, E. Leroux) :

Année 1878 :

H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale.* — T. II, p. 177.

Année 1881 :

E. Prym et A. Socin, *Der Neu-aramäische Dialekt des Ṭūr 'Abdīn.* — II, 125.

Année 1882 :

A. Socin, *Die Neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mossul.* — II, 141.

W. Wright, *The Chronicle of Joshua the Stylite.* — II, 401.

Année 1884 :

H. Zotenberg, *Chronique de Jean, évêque de Nikiou.* — I, 2.

S. Preiswerk, *Grammaire hébraïque.* — II, 117.

Fr. Baethgen, *Fragmente syrischer und arabischer Historiker.* — II, 273.

Fr. Scerbo, *Crestomazia ebraica e caldaica.* — II, 385.

Année 1885 :

W. Wright, *The Book of Kalilah and Dimnah.* — I, 21.

H. Derenbourg et J. Spiro, *Chrestomathie arabe.* — II, 245.

Année 1886 :

A. Socin, *Arabic Grammar.* — I, 41.

J. Kohler, *Moderne Rechtsfragen bei islamitischen Juristen.* — I, 381.

C. Vollers, *Pentateuchus Samaritanus* (fasc. IV : *Numeri*). — II, 41.

J. Horst, *Elias von Nisibis. Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens.* — II, 481.

Année 1887 :

E. A. W. Budge, *The Book of the Bee.* — I, 337.

E. Ledrain, *Dictionnaire des noms propres palmyréniens.* — II, 61.

A. L. Frothingham, *Stephen Bar Sudaili.* — II, 225.

Isr. Lévi, *Le roman d'Alexandre.* — II, 377.

Année 1888 :

J. Derenbourg, *Johannis de Capua Directorium vitæ humanæ* (I). — I, 101.

D. Margoliouth, *Analecta orientalia ad Poeticam Aristoteleam.* — I, 261.

Ad. Neubauer, *Mediæval Jewish chronicles.* — I, 449.

Ad. Merx, *Chrestomathia Targumica.* — II, 305.

Eb. Nestle, *Syrische Grammatik,* 2ᵉ éd. — II, 307.

H. Strack, *Aboda Zara. Der Mischnatraktat « Götzendienst ».* — II, 308.

C. Bezold, *Die Schatzhöhle, nach dem syrischen Texte.* — II, 333.

Année 1889 :

H. Strack, *Grammaire hébraïque,* trad. par Baumgartner. — I, 281.

Fr. Scerbo, *Grammatica della lingua ebraica.* — I, 281.

G. Jacob, *Arabische Bibel-Chrestomathie.* — I, 281.

H. Strack, *Die Sprüche der Väter,* 2ᵉ éd. — I, 284.

E. Landau, *Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott.* — I, 321.

G. Bert, *Aphrahat's Homilien, aus dem Syrischem übersetzt.* — I, 341.

Ad. Harnack, *Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonike.* — I, 342.

Notice nécrologique sur W. Wright. — I, 479.

C. Snouck Hurgronje, *Mekka.* — II, 214.

J. Cohn, *Das Buch Hiob übers. und erkl. von Gaon Saadia.* — II, 409.

B. de Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale* (fasc. 2). — II, 437.

Année 1890 :

J. Derenbourg, *Joannis de Capua Directorium* (II). — I, 21.

Eb. Nestle, *De sancta Cruce.* — I, 61.

H. W. Brandt, *Die Mandäische Religion.* — I, 101. (Cf. p. 237 la lettre de W. Brandt sur cet article.)

Ad. Hoenig, *Die Ophiten.* — I, 104.

M. Metzger, *Le livre des parterres fleuris d'Abou'l-Walid* (traduction). — I, 381.

D. S. Margoliouth, *A Commentary of the book of Daniel by Jephet ibn Ali.* — I, 441.

J. Edkins, *The Evolution of the Hebrew language.* — I, 501.

R. O. Besthorn, *Ibn Zaiduni* (vita et epist. ad Dschahvarum). — II, 1.

Année 1891 :

K. Albrecht, *Die im Tahkemoni vorkommenden Angaben uber Harizis Leben.* — I, 222.

J. B. Abbeloos, *Acta Mar Kardaghi*; et :

H. Feige, *Die Geschichte der Mar Abdischo und... Mar Qardagh.* — I, 361.

A. Amiaud, *La légende syriaque de saint Alexis.* — I, 363.

(P. Bedjan), *Acta Martyrum et sanctorum* (t. I). — I, 364.

H. L. Strack, *Hebräische Grammatik*, 3e éd. — II, 69.

A. Löwenthal, *Pseudo-Aristoteles über die Seele.* — II, 154.

J. Guttmann, *Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum.* — II, 156.

G. Hoffmann, *Hiob.* — II, 179.

S. Euringer, *Die Masoratext des Koheleth.* — II, 180.

C. Vollers, *Pentateuchus samaritanus* (fasc. v : *Deuteron.*). — II, 253.

Année 1892 :

Notice nécrologique sur Paul de Lagarde. — I, 99.

G. Jacob, *Ein arabischer Berichterstatter... über deutsche Städte.* — I, 161.

E. Munk, *Des Samaritaners Marqah Erzählung über den Tod Moses.* — I, 221.

M. Löhr, *Klagelieder des Jeremias.* — I, 281.

Ad. Büchler, *Untersuchungen zur Entstehung und Entwickelung der hebräischen Accente.* — I, 320.

K. Ahrens, *Das Buch der Naturgegenstände.* — I, 443.

E. G. Browne, *A traveller's narrative written to illustrate the episode of the Bâb.* — II, 77.

J.-B. Chabot, *De sancti Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina.* — II, 367.

Année 1893 :

L. Hallier, *Untersuchungen über die Edessenische Chronik.* — I, 480.

J. R. Harris, *The Apology of Aristides*; et :

Rich. Raabe, *Die Apologie des Aristides.* — I, 505.

J. Perruchon, *Vie de Lalibala*; et :

J. Perruchon, *Les chroniques de Zar'a Yâ'eqôb.* — II, 151.

Année 1894 :

The Palestinian Version of the Holy Scriptures, ed. by G. H. Gwilliam. — I, 125.

R. Basset, *Les Apocryphes éthiopiens* (I-II). — I, 198.

M. Lidzbarski, *De propheticis, quae dicuntur, legendis arabicis.* — I, 222.

R. Raabe, *Die Geschichte des Dominus Mâri.* — I, 241.

H. Grimme, *Der Strophenbau in den Gedichten Ephräms des Syrers.* — I, 277.

K. Kayser, *Das Buch von der Erkenntniss der Wahrheit* (traduction). — I, 421.

D. S. Margoliouth, *Arabic papyri of the Bodleian Library.* — II, 1.

E. A. W. Budge, *The Discourses of Philoxenus bishop of Mabbôg* (vol. I). — II, 121.

R. Basset, *Les Apocryphes éthiopiens* (III-IV). — II, 370.

Année 1895 :

A. Baumstark, *Lucubrationes syro-graecae.* — I, 62.

D. Herzog, *Maimonides' Commentar zum Tractat Peah.* — I, 81.

Patrologia syriaca, accurante R. Graffin (t. I). — I, 121.

G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch.* — I, 142.

I. Guidi, *Il libro dei verbi di... Ibn al Qûṭiyya.* — II, 466.

R. Raabe, *Petrus der Iberer.* — II, 468.

Année 1896 :

M. Saineanu, *Limbile semitice.* — I, 125.

R. Basset, *Les Apocryphes éthiopiens* (V-VI). — I, 361.

A. Meyer, *Jesu Muttersprache.* — I, 441.

G. H. Gwilliam, F. C. Burkitt and J. F. Stenning, *Biblical and Patristic relics of the Palestinian Syriac literature.* — I, 442.

A. Neubauer, *Mediæval Jewish chronicles* (II[e] série). — I, 481.

H. Reckendorff, *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen* (fasc. 1). — II, 102.

E. A. W. Budge, *The life and exploits of Alexander the Great.* — II, 162.

D. H. Müller, *Die Propheten in ihrer urspr. Form.* — II, 330.

H. Gismondi, *Maris, Amri et Slibae, de Patriarchis nestorianorum commentaria* (I). — II, 341.

H. Barnstein, *The Targum of Onkelos to Genesis.* — II, 416.

R. Basset, *Les Apocryphes éthiopiens* (VII-VIII). — II, 417.

Année 1897 :

J. B. Chabot, *Le livre de la Chasteté* de Jésusdénah. — I, 85.

R. Raabe, *Ἱστορία Ἀλεξάνδρου.* — I, 121.

W. H. Greenburg, *The Haggadah according to the rite of Yemen.* — I, 141.

G. Dalman, *Aramäische Dialektproben.* — I, 181.

E. A. W. Budge, *The laughable Stories* (of Barhebraeus). — I, 401.

A. E. Cowley and A. Neubauer, *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus.* — I, 441.

F. Feldmann, *Syrische Wechsellieder von Narses.* — II, 61.

J.-B. Chabot, *Theodori Mopsuesteni commentarius in Evang. D. Johannis* (t. I). — II, 141.

Année 1898 :

W. Bacher, *Die Bibelexegese Moses Maimûni's.* — I, 21.

M. Jastrow, *The weak and geminative verbs in Hebrew by Hayyug.* — I, 22.

H. Gismondi, *S. Gregorii Theologi Liber carminum iambicorum* (pars II). — I, 61.

B. Carra de Vaux, *L'Abrégé des merveilles,* traduit de l'arabe. — I, 381.

Isr. Lévi, *L'Ecclésiastique* (fasc. I). — II, 81.

Année 1899 :

J. Horovitz, *De Wâqidii libro qui Kitâb al Magâzi inscribitur.* — I, 57.

Alb. Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Iaqûb al-Kindi.* — I, 58.

P. Brönnle, *Die Kommentatoren des Ibn Isḥâḳ.* — I, 58.

Th. Nöldeke, *Kurzgefasste syrische Grammatik,* 2e éd. — I, 77.

F. Nau, *Les Plérophories de Jean de Mayouma.* — I, 321.

A. Socin, *Arabische Grammatik,* 4e éd. — I, 341.

R. Basset, *Apocryphes éthiopiens* (IX : Esdras). — I, 381.

H. Reckendorff, *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen* (fasc. II). — I, 401.

H. Gismondi, *Maris, Amri et Slibae..... commentaria* (II). — II, 81.

C. Brockelmann, *Syrische Grammatik.* — II, 84.

M. Schultze, *Grammatik der Aramäischen Muttersprache Iesu.* — II, 85.

F. Nau, *Bardesane l'astrologue : Livre des lois des pays.* — II, 108.

Année 1900 :

M. Schwab, *Répertoire des articles relatifs à l'histoire et la littérature juives,* parus de 1783 à 1898 (fasc. I). — I, 61.

E. W. Budge, *The history of the Blessed Virgin Mary* (vol. I). — I, 201.

Année 1901 :

S. GIAMIL, *Monte Singar.* — I, 502.

Fr. SCHULTHESS, *Homonyme Wurzeln im Syrischen.* — II, 41.

A. BAUMSTARK, *Aristoteles bei den Syrern* (Bd. I : Biographieen des Arist.). — II, 103.

H. P. CHAJES, *Beiträge zur nordsemitischen Onomatologie.* — II, 175.

R. DUSSAUD, *Histoire et religion des Nosaïris.* — II, 185.

W. BACHER, *Ein hebräisches persisches Wörterbuch.* — II, 264.

Année 1902 :

H. L. STRACK, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen,* 3e éd. — I, 31.

F. M. E. PEREIRA, *O santo martyr Barlaam.* — I, 261.

Isr. LÉVI, *L'Ecclésiastique* (fasc. II). — I, 405.

J. FLEMMING, *Das Buch Henoch* (texte éthiopien). — II, 41.

Année 1903 :

J. BARTH, *Wurzeluntersuchungen zum hebräischen und aramäischen Lexikon.* — I, 108.

P. KAHLE, *Der Masoretische Text des A. T. nach der Überlieferung der babylonischen Juden.* — I, 321.

Chronica minora, I (ed. GUIDI). — I, 481.

H. POGNON, *Une version syriaque des Aphorismes d'Hippocrate*, 1re part. — II, 21.

C. STEUERNAGEL, *Hebräische Grammatik.* — II, 221.

R. DUSSAUD et F. MACLER, *Rapport sur une mission scientifique dans les régions désertiques de la Syrie moyenne.* — II, 301.

W. BACHER, *Aus dem Wörterbuche Tanchum Jeruschalmi's.* — II, 464.

Année 1904 :

H. POGNON, *Une version syriaque des Aphorismes d'Hippocrate*, 2e p. I, 61.

M. A. KUGENER, *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique.* — I, 166.

W. ENGELKEMPER, *Die Religionsphilosophische Lehre Saadia Gaons.* — I, 241.

H. HILGENFELD, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis von Arbel.* — II, 133.

H. GOLLANCZ, *The ethical treatises of Berachya.* — II, 164.

Th. NÖLDEKE, *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft.* — II, 177.

Année 1905 :

Ph. Scott-Moncrieff, *The Book of Consolations... of Ishô-Yahbh*, part I. — I, 72.

P. Kahle, *Die arabischen Bibelübersetzungen.* — I, 404.

W. Riedel and W. E. Crum, *The Canons of Athanasius of Alexandria.* — I, 421.

Année 1906 :

F. Schulthess, *Christlich-palästinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus.* — I, 2.

M. Lewin, *Die Scholien des Theodor Bar Kōni zur Patriarchengeschichte* (*Gen.*, xii-l). — I, 25.

C. Steuernagel, *Hebräische Grammatik*, 2e éd. — II, 316.

Année 1907 :

R. H. Charles, *The Ethiopic version of the Book of Enoch.* — I, 121,

H. L. Strack, *Hebräische Grammatik*, 9e éd.; et :

— *Hebräisches Vocabularium*, 8e éd. — I, 401.

P. Schwen, *Afrahat.* — II, 481.

R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam.* — I, 489.

Année 1908 :

H. Ram, *Qiṣṣat Mâr Élîjâ.* — I, 301.

Ax. Moberg, *Buch der Strahlen des Barhebraeus.* — I, 322.

H. L. Strack, *Einleitung in den Talmud*, 4e éd. — II, 423.

Année 1909 :

C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, vol. I. — I, 57.

H. Gollancz, *Translations from Hebrew and Aramaic.* — I, 418.

Année 1911 :

Th. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft.* — I, 162.

Dans la **Revue des Études juives** :

K. Baedecker, *Palestine et Syrie.* — T. IV, p. 157.

H. Derenbourg, *Le livre de Sibawaihi.* — IV, 158.

Fr. Delitzsch, *The Hebrew language viewed in the light of Assyrian researches.* — VIII, 322.

E. Kautzsch, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen.* — IX, 138.

A. Rahlfs. *Bar Ebhroyo, Anmerkungen zu den Salomonische Schriften.* — XV, 155-158.

Dans la **Revue de l'Histoire des Religions** :

Breviarium chaldaïcum, pars I (ed. P. Bedjan); et :

Histoire de Joseph de S. Ephrem, éd. par P. Bedjan. — T. XVII [1888], p. 81-87.

F. Macler, *Histoire de S. Azazaïl.* — XLVII [1903], 400-404.

SIR ALFRED LYALL.

La mort de Sir Alfred Lyall ne prive pas seulement l'Empire anglo-indien d'un fonctionnaire éminent; elle frappe aussi les études orientales. Né en 1835, Alfred Lyall arriva dans l'Inde en janvier 1856. Un an plus tard, la révolte des cipayes lui donna l'occasion de montrer son courage et sa décision. Sa carrière fut dès lors rapide et brillante : en 1873, il est secrétaire des affaires intérieures auprès du vice-roi; en 1878, il est secrétaire des affaires étrangères; en 1881, il est nommé lieutenant-gouverneur des North-Western Provinces. Il prit sa retraite en 1887; rentré en Angleterre, il devint membre du Conseil de l'Inde, et, par un honneur exceptionnel, il fut maintenu quinze ans dans cette fonction. En 1902, il entra au Conseil privé. Entre temps, il publiait dans des revues une série d'articles qu'il réunit plus tard en volume sous le titre d'*Asiatic Studies*. L'ouvrage a été traduit en français [par M. R. de Kerallain] : *Études sur les mœurs religieuses, juridiques et sociales de l'Extrême-Orient*, en 3 volumes, 1885-1908. L'Inde n'a jamais trouvé d'observateur plus sagace, plus pénétrant, plus équitable, ni mieux informé. L'auteur a regardé sans prévention, noté avec sympathie, et réfléchi en pleine indépendance. Un sens aigu de la vie pratique féconde et anime la pensée. Le livre est un véritable bréviaire de l'Inde, utile aux érudits autant qu'aux fonctionnaires. La même puissance, la même domination des faits s'affirme dans *Rise and Expansion of the British Dominion in India*. En 1891, l'Université de Cambridge l'avait choisi pour donner des conférences (*Rede Lectures*) sur l'histoire des religions. Cet homme d'État, ce philosophe, était aussi un poète. Ses *Verses written in India*, publiés en 1901, évoquent dans leur variété pittoresque le «Pays des Regrets». Sir Alfred Lyall s'est éteint à l'âge de 76 ans, le 16 avril dernier, dans la maison du fils de Tennyson.

Sylvain Lévi.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 12 MAI 1911.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Chavannes, *vice-président;* Allotte de la Fuÿe, Amar, Barrigue de Fontainieu, Barthélemy, Basmadjian, Blanchet, Bloch, Boulard, Bourdais, Bouvat, A.-M. Boyer, P. Boyer, Cabaton, de Charencey, Cordier, Delaporte, Devèze, Dussaud, Finot, Fossey, Foucher, Gauthiot, Geuthner, de Goloubiev, Guimet, Halévy, Huart, Lang, Lefebvre des Noëttes, S. Lévi, I. Lévy, Liber, Macler, Massignon, Mazon, Meillet, Nau, Paulhan, Reby, Revillout, Roeské, Schwab, Vinson, *membres;* Thureau-Dangin, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 12 avril est lu et adopté.

Le capitaine Roux, présenté par MM. Vinson et Revillout, est reçu membre de la Société.

M. Schwab présente au nom de M. Lafuma-Giraud le sixième et dernier volume du *Sepher ha-Zohar* traduit par Jean de Pauly.

M. F. Nau offre un volume intitulé : *Nestorius d'après les sources orientales.* A l'occasion de l'édition récente du *Kalila et Dimna* syriaque[1], M. Nau présente à la Société un manuscrit de Mgr Graffin qui n'est autre que le fameux manuscrit de Mardin déclaré inaccessible par M. Schulthess. Il rappelle que Mgr Graffin a déjà communiqué à la Société les photographies de ce manuscrit[2].

M. Paulhan traduit et commente quelques-uns des *hainteny* ou dialogues poétiques qu'il a recueillis en pays malgache.

[1] Cf. *supra*, janvier-février, 1911, p. 195.
[2] Cf. IXe série, t. V, p. 340, et t. XX, p. 555.

IMPRIMERIE NATIONALE.

M. Foucher lit une note de M. Cœdès sur les bas-reliefs d'Angkor-Vat. M. Cœdès interprète, d'après des photographies rapportées par le général de Beylié, des séries de bas-reliefs jusqu'ici inexpliqués : il y reconnaît des scènes de la légende krsnaïte probablement inspirées du Harivamça, ce qui confirme le caractère vishnouite du monument.

M. Finot signale que les bas-reliefs de Bapuon (Angkor), comme ceux d'Angkor-Vat, font une grande place à la légende de Krshna.

M. Halévy propose une nouvelle prononciation du mot *Sumer* (*Suwer*), discute la question de l'ancienneté du cheval en Babylonie et étudie la formation du nom de ville *Hazrak*.

La séance est levée à 6 heures et demie.

NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE[1].

1. Livres.

Annual Administration Report of the Forest Department of the Madras Presidency, for the twelve months ending 30th June 1910. — Madras, Government Press, 1911, in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Report of the Archæological Survey, Eastern Circle, for 1909-1910. — Calcutta, Bengal Secretariat Press, 1911, in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Archæological Survey of Ceylon. Epigraphia Zeylanica . . . edited and translated by Don Martino de Zilva Wickremasinghe, I, 5. — London, Henry Frowde, 1911, in-4°. [Éd.]

Le Bayon d'Angkor-Thom. Bas-reliefs publiés par les soins de la Commission archéologique de l'Indochine, d'après les documents recueillis par la Mission Henri Dufour, avec la collaboration de Charles Carpeaux. — Paris, Ernest Leroux, 1910, in-fol. [M. I. P.]

(1) Les publications marquées d'un astérisque sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une Société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M. I. P. = Ministère de l'Instruction publique.

Bibliotheca Buddhica. III. *Avadānaçataka*, edited by Dr. J. S. Speyer. I. — IV. *Mūlamadhyamakakārikās* de Nāgārjuna, publiés par Louis de la Vallée Poussin, III. — Saint-Pétersbourg, 1902-1906, in-8°. [Académie de Saint-Pétersbourg.]

Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques. 190e fasc. : *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, édité et traduit par Sylvain Lévi, t. II. — Paris, Honoré Champion, 1911, in-8°.

Charencey (Comte de). *Histoire de l'abbaye de la Grande-Trappe*, t. I et II. — Mortagne, Vve L. Fournier, 1911, 2 vol. in-8°. [A.]

Cordier (Henri). *Un interprète du général Brune et la fin de l'École des Jeunes de Langues* (Extrait). — Paris, C. Klincksieck, 1911. in-4°. [Éd.]

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri. — VII. *Eliae metropolitae Nisibeni Opus chronologicum*, edidit... interpretatus est E. W. Brooks. — VIII. Pars posterior, edidit... interpretatus est J.-B. Chabot. — Parisiis, Carolus Poussielgue, 1909-1910, 4 fasc. in-8°.

Danon (Abraham). *Mebâhis-i lisâniyè u ichtikâkiyè* (Conférences faites à l'Université de Constantinople). — Constantinople, Imprimerie Ebou'z-Ziyâ, 1911, in-16. [A.]

Dukkanipātajātaka. Part I. Translated by Phra Bhimoldharm. Published on the occasion of the Cremation of His Majesty King Chulalongkorn. — Bangkok, 129, in-8°. [Vajirañāṇa National Library.]

Encyclopédie de l'Islam. 8e et 9e livraisons, Atfîh-Baghdâd. — Leyde, E. J. Brill; Paris, Alphonse Picard et fils, 1911. in-8°. [Éd.]

Ervad Shariarji Dadabhai Bharucha. *Avesta-English and English-Avesta Dictionary*. Published at the Direction of the Parsee Panchayet Funds and Properties. — Bombay, 1910, in-16. [Dir.]

Ervad Shariarji Dadabhai Bharucha. *Collected Sanscrit Writings of the Parsis*. Part II, *Ijisni* (*Yasna*). Published by the Trustees of the Parsee Panchayet Funds and Properties. — Bombay, 1911, in-8°. [Dir.]

Gazetteers. *Bengal District Gazetteers*, vol. XXV : Purnea, by L.S.S. O'Malley. — Calcutta, Bengal Secretariat Book Depot, 1911, in-8°.

Central Provinces District Gazetteers, vol. A : *Akola*, *Bilaspur*, *Chhattisgarh Feudatory States*. — Vol. B : *Akola*, *Amraoti*, *Buldana*. — Bombay and Nagpur, 1909-1910, 6 vol. in-8°.

Central Provinces District Gazetteers, vol. B. Addenda, Nos. 1-17. — S. l., 1910, in-4°. [Gouvernement de l'Inde.]

Gopalan Nair (Rao Bahadur C.). Malabar Series : *Wynad, its peoples and traditions.* — Madras, Higginbotham and Co., 1911, in-16. [A.]

Janneau (Ch.-Guill.). *Une dynastie chaldéenne. Les rois d'Ur.* — Paris, Paul Geuthner, 1911, in-8°. [Éd.]

Laufer (Berthold). *Der Roman einer tibetischer Königin.* Text and Übersetzung. — Leipzig, Otto Harrassowitz, 1911, in-8°. [Éd.]

Mâlik ben Anas. *Le livre des ventes du Mouwaṭṭâ*... traduction avec éclaircissements, par Frédéric Peltier. — Alger, Adolphe Jourdan, 1911, in-8°. [Gouvernement général de l'Algérie.]

Minorsky (V.). *Matériaux pour servir à l'étude des croyances de la secte persane dite les Ahlé-Haqq ou 'Ali-ilâhî.* 1re partie. — Moscou, Imprimerie «Krestnago Kalendaria», 1911, in-8°. [A.]

Modelski (Dr. Teofil Emil). *Król «Gebalim» w liście Chasdaja.* — We Lwowie, Drukarnia Uniwersytetu Jagell., 1910, in-8°. [A.]

Nāgārjuna. *Die Mittlere Lehre (Mādhyamika-śāstra). Nach der tibetischen Version übertragen* von Max Walleser. — Heidelberg, Carl Winter's Buchhandlung, 1911, in-8°. [Éd.]

Nau (F.). *Nestorius d'après les sources orientales.* — Paris, Bloud et Cie, 1911, in-16. [A.]

Navakovad. Instructions for Novices, by H. R. H. Krom Phraya Vajirañāṇa Varoros. Published on the occasion of the Cremation of His Majesty King Chulalongkorn. — Bangkok, 129, in-8°. [Vajirañāṇa National Library.]

Pali Text Society. *Journal*, 1896-1909, 6 vol.

Aṅguttara-Nikāya, edited by Prof. E. Hardy, III-VI. *Indexes*, by Mabel Hunt, revised and annoted by C. A. F. Rhys Davids. 1910.

The Atthasālinī, Buddhaghosa's Commentary on the Dhammasaṅgaṇī, edited by Edward Müller. 1897.

The Commentary of the Dhammapada, edited by H. C. Norman, I, 1-2. 1906-1909.

Dhammapāla's *Paramattha-Dīpanī*, edited by Prof. E. Hardy, IV. 1901.

The Dīgha Nikāya, edited by J. Estlin Carpenter, II-III. 1903-1911.

Kathāvatthu, edited by Arnold C. Taylor, I-II. 1894-1897.

The Mahāvaṃsa, edited by Wilhelm Geiger. 1908.

The Majjhima-Nikaya, edited by Robert Chalmers, II, 1-2, III, 1-4. 1896-1902.

The Netti-Pakaraṇa, with Extracts from Dhammapāla's Commentary, edited by Prof. E. Hardy. 1902.

Patisambhidāmagga, edited by Arnold C. Taylor, I-II. 1905-1907.

Saṃyutta-Nikāya, edited by M. Léon Feer, IV-VI. 1894-1904.

Sāsanavaṃsa, edited by Mabel Bode. 1897.

The Vibhaṅga, being the second Book of the Abhidhamma Piṭaka, edited by Mrs. Rhys Davids. 1904.

The Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism, as practised by Buddhists, edited by T. W. Rhys Davids. 1896. London, Henry Frowde, 1894-1910, in-8°. [Dir.]

Pañcakanipātajātaka. Translated by Hmom Chao Phrom. Published on the occasion of the Cremation of His Majesty King Chulalongkorn. — Bangkok, 129, in-8°. [Vajirañāṇa National Library.]

Ton Paññati. The Primary Duties of Priests, A translation of the Mahāvibhanga, by Hmom Chao Sthavaraviriyabrat, printed by Nai Lek, on the occasion of the Cremation of His Majesty Chulalongkorn. — Bangkok, 129, in-8°. [Vajirañāṇa National Library.]

The Parittam. The official version revised by the Phra Sangharāj Pussadev. Published on the occasion of the Cremation of His Majesty King Chulalongkorn. — Bangkok, 129, in-8°. [Vajirañāṇa National Library.]

Pekarsky (E. K.). *Spécimens de la littérature populaire yakoute*, fasc. 3. — Saint-Pétersbourg, Imprimerie de l'Académie impériale des Sciences, 1909, in-8°. [Dir.]

Rangacarya (M.). *A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras.* Vol. VIII-IX. Madras, Government Press, 1910, 2 vol. in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Recueil de matériaux relatifs à la géographie et à l'ethnographie du Caucase (en russe), t. XLI. — Tiflis, 1910, in-8°. [Don du Curateur scolaire du Caucase.]

Selections from the Records of the Government of India, Department of Education, No. CCCCXLVIII : *Papers regarding the Educational Conference*, Allahabad, February 1911. — Calcutta, Superintendent Government Printing, 1911, in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Selections from the Records of the Madras Government. Dutch Records, Nos. 13-15. — Madras, Government Press, 1911, 3 vol. in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Sepher ha-Zohar «*Le Livre de la Splendeur*». Traduit pour la première fois par Jean de Pauly. Œuvre posthume publiée par les soins de M. Émile Lafuma-Giraud, VI. — Paris, Ernest Leroux, 1911, in-8°. [Don de A. Lafuma-Giraud.]

Spat (C.). *Maleische Taal. Overzicht van de Grammatica.* Tweede, ongewerkte druck. — Breda, de Koninglijke Militaire Academie, 1911, in-8°. [A.]

Spooner (D. Brainerd). *Handbook to the Sculptures in the Peshawar Museum.* — Bombay, Thacker and Co., 1910, in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Sripaty Roy. *Customs and Customary Law in British India.* — Calcutta, Hare Press, 1911, in-8°. [Université de Calcutta.]

Tchang Yi-tchou et J. Hackin. *La peinture chinoise au Musée Guimet. Catalogue.* — Paris, Paul Geuthner, 1911, in-8°. [Dir.]

Whitehead (R. B. I.). *Catalogue of the collection of coins illustrative of the History of the Rulers of Delhi up to 1858 A. D. in the Delhi Museum of Archæology* (founded December 1908). — Calcutta, Baptist Mission Press, 1910, in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

II. Périodiques.

**Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances*, février-mars-avril 1911. — Paris, Auguste Picard, 1911, in-8°.

**L'Afrique française*, avril-mai 1911. — Paris, 1911, in-4°.

**American Journal of Archæology*, XV, 1. — The Norwood Press, 1911, in-8°.

**The American Journal of Philology*, XXXII, 1. — Baltimore, The John Hopkins Press, 1911, in-8°.

**Analecta Bollandiana*, XXX, 1. — Bruxelles, Société des Bollandistes, 1911, in-8°.

**Anthropos*, VI, 3-4. — St. Gabriel-Mödling bei Wien, 1911, in-4°.

**Archæological Survey of Mysore.* Annual Report for the year ending 30th June 1910. — Mysore, 1910, in-folio. [Gouvernement de l'Inde.]

**Archiv für Religionswissenschaft*, XIV, 1-2. — Leipzig, B. G. Teubner, 1911, in-8°.

**L'Asie française*, avril-mai 1911. — Paris, 1911, in-4°.

Baessler-Archiv, I, 4-5. — Leipzig und Berlin, 1911, in-4°.

Baessler-Archiv, Probeheft. — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, s. d., gr. in-4°.

Bessarione, fasc. 115. — Roma, Ernesto Coletti, 1911, in-8°.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, LXV, 3-5. — 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1911, in-8°.

Boletin de la Real Academia de la Historia, LVIII, 3. — Madrid, Fortanet, 1911, in-8°.

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, Num. 124. — Firenze, presso la Biblioteca Nazionale Centrale, 1911, in-8°. [Dir.]

Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg, 1911, n°s 6-10. — Saint-Pétersbourg, 1911, in-4°.

Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise, III, 2. — Paris, Impr. Paul Dupont, 1911, in-8°. [Dir.]

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, juillet-septembre 1910. — Hanoi, Impr. d'Extrême-Orient, 1910, gr. in-8°.

Bulletin de géographie historique et descriptive, 1910, 3. — Paris, Ernest Leroux, 1911, in-8°. [M. I. P.]

Bulletin de littérature ecclésiastique, avril-mai 1911. — Paris, Lethielleux, 1911, in-8°.

Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophische-Historische Klasse, LIV, III. — Wien, Alfred Hölder, 1910, in-4°.

Epigraphia Indica, X, 5-6. — Calcutta, Office of the Superintendent of Government Printing, India, 1911, in-4°. [Gouvernement de l'Inde.]

The Geographical Journal, May-June 1911. — London, 1911, in-8°.

La Géographie, 15 avril-15 mai 1911. — Paris, Masson et Cie, 1911, in-8°.

L'Hexagramme, n°s 49-50. — Paris, 1911, in-8°. [Dir.]

The Indian Antiquary, April-June 1911. — Bombay, British India Press, 1911, in-4°.

Journal des Savants, mars-avril 1911. — Paris, Hachette et Cie, 1911, in-4°. [M. I. P.]

**Journal of the American Oriental Society*, XXXI, 3. – New Haven, 1911, in-8°.

**The Journal of the Anthropological Society of Bombay*, VIII, 8. – Bombay, British India Press, 1909, in-8°.

**Journal of the Gipsy Lore Society*, New Series, III, 5. – The Edinburgh University Press, 1911, in-8°.

**The Journal of the Royal Asiatic Society*, April 1911. – London, 1911, in-8°.

The Light of Truth or the Siddhānta Dīpikā and Agamic Review, XI, 8-9. – Madras, at the «Meykandān» Press, 1911, in-8°. [Dir.]

**Luzac's Oriental List and Book Review*, XXII, 3-4. – London, 1911, in-8°.

**Al-Machriq*, avril-mai 1911. – Beyrouth, Imprimerie catholique, 1911, in-8°.

Mechroutiette «Constitutionnel Ottoman», organe du parti radical ottoman, nos 17-18. – Paris, 1911, in-8°. [Dir.]

**Memorie della R. Accademia dei Lincei*, Serie quinta, XIV, fasc. V-VI. – Roma, 1910-1911, in-4°.

**Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestinavereins*, 1911, 2. – Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911, in-8°.

**Al-Moktabas*, années II et III, et VI, 2-4. – Le Caire et Damas, 1907-1911, in-8°.

**Polybiblion*, avril-mai 1911. – Paris, 1911, in-8°.

**Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morale, storiche e filologiche*, XIX, 11-12. – Roma, 1910, in-8°.

Répertoire d'art et d'archéologie, 1910, 4e trimestre. – Paris, Bibliothèque d'Art et d'Archéologie, 1910, in-4°. [Dir.]

Revista del Centro de estudios históricos de Granada y su reino. – Granada, Impr. de «El Defensor de Granada», 1911, in-8°. [Dir.]

**Revue africaine*, n° 280. – Alger, Adolphe Jourdan, 1911, in-8°.

**Revue archéologique*, mars-avril 1911. – Paris, Ernest Leroux, 1911, in-8°.

**Revue biblique*, avril 1911. – Paris, Victor Lecoffre, 1911, in-8°.

**Revue critique*, 45e année, nos 15-22. – Paris, E. Leroux, 1911, in-8°.

Revue d'histoire et de littérature religieuses, II, 3. – Paris, Émile Nourry, 1911, in-8°. [Dir.]

**Revue de l'histoire des religions*, LXIII, 1-2 — Paris, Ernest Leroux, 1911, in-8°.

**Revue de l'Orient chrétien*, XVI, 1. — Paris, A. Picard et fils, 1911, in-8°.

**Revue des études juives*, n° 122. — Paris, Durlacher, 1911, in-8°.

**Revue du Monde musulman*, mars 1911. — Paris, Ernest Leroux, 1911, in-8°.

**Revue historique publiée par l'Institut d'histoire ottomane*, n° 7. — Constantinople, Imprimerie Ahmed Ihsan et Cie, 1911, in-8°.

**Revue indochinoise*, août 1910-mars-mai 1911. — Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1911, in-4°.

Revue sémitique, avril 1911. — Paris, Ernest Leroux, 1911, in-8°.

**Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien*, 164, 5; 165, 4; 166, 6; 167, 2 et 5. — Wien, Alfred Hölder, 1910-1911, in-8°.

**Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1911, I-XXI. — Berlin, 1911, in-4°.

T'oung Pao, 1910, 4-5. — Leide, E. J. Brill, 1910, in-8°.

**Transactions of the Asiatic Society of Japan*, XXXVIII, 3. — Tōkyō, Z. P. Maruya and Co., 1911, in-8°.

**University of Nevada Studies*, V, 1 (Bulletin, III, 1). — Published quarterly by the University of Nevada, 1911, in-8°. [Dir.]

**Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XXV, 1. — Wien, Alfred Hölder, 1911, in-8°.

**Yaçovijaya Jaina Granthamālā*, n°s 18-19. — Bénarès, 1911, in-8°.

**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXV, 1. — Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911, in-8°.

**Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1911, 1-2. — Giessen, Alfred Töpelmann, 1911, in-8°.

Zeitschrift für hebræische Bibliographie, XV, 1-2. — Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1911, in-8°.

Az-Zouhour «Les fleurs», Revue littéraire, artistique et scientifique, II, 2-3. — Le Caire, 1911, in-8°. [Dir.]

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XVII, X^E SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

Les Hyksôs et la restauration nationale dans la tradition égyptienne et dans l'histoire (M. R. WEILL) [*suite et fin*] 5

Les débuts de l'art bouddhique (M. A. FOUCHER) 55

De l'alphabet sogdien (M. Robert GAUTHIOT) 81

Le calendrier malgache (M. E.-F. GAUTIER) 97

Vyuthena 256 (M. Sylvain LÉVI) 119

L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sîra (M. H. LAMMENS) 209

Prolégomènes à l'étude des historiens arabes par Khalîl ibn Aibak As-Safadî, publiés et traduits d'après les manuscrits de Paris et de Vienne (M. Émile AMAR) 251

Inscriptions de Miran (M. A.-M. BOYER) 413

Etude des documents tokhariens de la Mission Pelliot (M. Sylvain LÉVI); — Remarques linguistiques (M. A. MEILLET) 431

Prolégomènes à l'étude des historiens arabes par Khalîl ibn Aibak As-Safadî, publiés et traduits d'après les manuscrits de Paris et de Vienne (M. Émile AMAR) [*suite*] 465

MÉLANGES.

La divination par l'écaille de tortue dans la haute antiquité chinoise (d'après un livre de M. Lo Tchen-yu) [M. Édouard CHAVANNES] 127

Note préliminaire sur les documents en tokharien de la Mission Pelliot (M. Sylvain LÉVI) 138

Note sur le livre des 101 nuits (M. Gabriel FERRAND) 309

Note sur le prologue de la Didascalie arabe et sur quelques apocryphes arabes pseudo-clémentins (M. F. NAU) 319

Une stance jaina et bouddhique (M. Louis DE LA VALLÉE POUSSIN) 323

COMPTES RENDUS.

Janvier-février 1911 : M. JASTROW, Die Religion Babyloniens und Assyriens (M. F. MARTIN). — T. G. PINCHES, An outline of Assyrian Grammar (M. THUREAU-DANGIN). — Catalogue of the Arabic and Persian manuscripts at Bankipore. Saddar Nasr and Saddar Bundehesh. E. G. BROWNE, The Persian revolution of 1905-1909. Ch. SEIGNOBOS, Histoire de la civilisation traduite en arabe. Marhamu l-ʿilali'l-muʿdila, éd. Denison Ross (M. Cl. HUART). — Liber Axumae, éd. K. CONTI-ROSSINI. Rerum Aethiopicarum Scriptores, X, 1 (M. A. GUÉRINOT). — G. A. GRIERSON, An introduction to the Maithili dialect. D. BRAY, The Brahui language (M. J. BLOCH). — G. COEDÈS, Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient (M. G. FERRAND). 141

Mars-avril 1911 : J. VITEAU, Les Psaumes de Salomon (M. L. LEGRAIN). — MÌRZÀ MEHDÌ KHÂN, The Mabâni 'l-lughat. E. DENISON ROSS, A Collection of poems by the Emperor Babur. Dr R. TSCHUDI, Das Asafnâme des Lutfî Pascha. خريطة المستعمرات التى للدولة الفرانساوية فى قارة افريقية. Centenario della nascita di Michele Amari. HAMDU 'LLAH MUSTAWFI-I-QAZWÍNÍ, The Ta'ríkh-i-Guzída. Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth. BAYRAM KHÂN, The Persian and Turki divâns. W. POPPER, Abu 'l-Mahâsin ibn Taghrî Birdî's Annals. H. H. SPOER et E. NASRALLAH HADDAD, Manual of Palestinean Arabic for self-instruction. A. M. DE ZOGHEB, Études sur l'ancienne Alexandrie. المجموعة الثانية. H. HIRSCHFELD, The Dīwān of Hassān b. Thābit (M. Cl. HUART). — RIAD GHALI, De la tradition considérée comme source du droit musulman (M. Émile AMAR). — Матеріалы по яфетическому языкознанію : I. Ильбя Чконія, Грузинскій глоссарій; II. Н. Марръ, Грамматика чʿанскаго (лазскаго) языка (MM. J. REBY et H. ADJARIAN). — F. H. WEISSBACH, Die Keilinschriften der Achämeniden. Г. А. Халатянцъ, Очеркъ исторіи Арменіи въ связи съ общимъ ходомъ событій въ Передней Азіи. F. MACLER, Rapport sur une mission scientifique en Arménie russe et en Arménie turque (M. A. MEILLET). — Col. G. E. GERINI, Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia (M. G. COEDÈS). — Н. Мироновъ, Джинистскія Замѣтки (M. A. GUÉRINOT) 327

Mai-juin 1911 : Mission française de Chaldée. Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée impérial ottoman (M. L. DELAPORTE). — Jean DE PAULY, Sepher ha Zohar (M. M. SCHWAB). — A. S. LEWIS, The old Syriac Gospels. Fr. SCHULTHESS, Kalila und Dimma (M. F. NAU). — G. A. NOYES, The song of songs. A. W. GREENUP and C. H. TITTERTON, The commentary of Rabbi Meyuhas b. Elijah on the Pentateuch : Genesis. A. S. LEWIS, Codex Climaci rescriptus (M. F. MACLER). — MOHAMMED KURD-ʿALÎ, رسائل البلغاء Petits traités des auteurs éloquents (M. Cl. HUART). — N. I. MARR, Les strophes initiales et finales du «Chevalier à la peau de panthère» de Chota Rousthavéli (V. CHICHMAREF). — Castes and Tribes of South India (M. J. VINSON). — L. CADIÈRE, Monographie de la semi-voyelle labiale en sino-annamite et en annamite (M. M. GRAMMONT). Publications relatives à l'Indochine française (M. L. FINOT) 533

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

Janvier-février 1911 169
Mars-avril 1911 389
Mai-juin 1911 579

NÉCROLOGIE.

Paul Regnaud (M. A. Guérinot) 177
Rubens Duval (M. J.-B. Chabot) 587
Sir Alfred Lyall (M. S. Lévi) 603

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Procès-verbal de la séance du 13 janvier 1911 181
Annexes au procès-verbal : Onomastique fluviale suméro-accadienne (M. J. Halévy). — Un exemple de la prononciation occidentale du syriaque au vi^e siècle (M. F. Nau) 182
Procès-verbal de la séance du 10 février 1911 186
Annexe au procès-verbal : Le pluriel primitif en *-m* dans les langues dravidiennes (M. J. Vinson) 187
Nouvelles acquisitions de la Bibliothèque 192
Décret relatif à la Société asiatique et nouveaux statuts de la Société... 202
Procès-verbal de la séance du 10 mars 1911 393
Annexe au procès-verbal : De la prononciation en *a* et en *o* chez les Juifs et les Syriens (M. M. Lambert) 394
Procès-verbal de la séance du 12 avril 1911 398
Annexes au procès-verbal : Du nom de la feuille dans plusieurs dialectes ougro-finnois (Cte de Charencey). — Collection d'ouvrages musulmans chinois. De l'origine du nom de Houei-Houei porté par les musulmans chinois (Commandant d'Ollone) 401
Nouvelles acquisitions de la Bibliothèque 403
Procès-verbal de la séance du 12 mai 1911 605
Nouvelles acquisitions de la Bibliothèque 606

Le gérant :

L. Finot.

